محمّد الحدّاد

# مواقف من أجل التنوير




رابطة العقلانيين العرب


منتدى سور الأزبكية




# مَواقِف
# مِن أجل التّنوير

بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
تموز (يوليو) ٢٠٠٥

محمّد الحدّاد

# مواقف من أجل التّنوير

رابطة العقلانيين العرب

دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

# تصدير

هذا كتاب يضع بين يدي القارئ منتخبات من مقالات نُشرت في الصحف مساهمة في دفع النقاش حول القضايا الراهنة، ومحاولة لتطوير طرق التفكير فيها. لقد كانت الكتابة الصحفية منذ العصر المعروف بالنهضة وسيلة لتثوير الأفكار ونشر الوعي. واليوم تتراجع صحافة الرأي لفائدة القنوات الفضائية ومحدثات التكنولوجيا الجديدة. من السابق لأوانه تقييم تبعات هذا التحوّل الثاني، وهو يضاهي قيمة وأثراً التحوّل من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة، كما حلّ في المجتمعات العربية منذ أقل من قرنين من الآن. إلا أن بداية الصحافة في هذه المجتمعات كانت ولا ريب بداية النهضة، وانحطاطها كان علامة على انحطاط العقل العربي وفشله في بناء وعي جديد يُواجه به عصراً جديداً.

ليس الشكل عنصراً يُضاف إلى المضمون، بل هما متكاملان يؤثّر كل منهما في الآخر. يوم كانت الكتابة شروحاً وحواشي ومحسنات لفظية وبديعية، كان الوعي السائد يعيد نفسه جيلاً بعد جيل وهو مطمئن إلى إيمانه ويقينه. فصلابة الشكل كانت تحجب مواطن الخلل، وجاذبيته تمنع جمالية أخرى غير المألوف المستعاد، ومردوده الاجتماعي يغني عن المراجعات التي لا تبدأ في العادة إلا مع اتساع الهوّة بين الخبرات الفردية والقيم الجماعية. كان الفقيه يكتب بأسلوب المقرّر والأديب يكتب بأسلوب المتحذلق، فيقتسمان السيطرة على عالم جامع للمقدس والمدنس، من دون معاندة عنيفة أو منازعة متطرفة، فقد تعوّدت مهنة القلم أن تتسع للصنفين معاً. واستقر التوازن بين فاعلَيْن اجتماعيين ثم تواصل الاستقرار قروناً، فأصبح الترديد سمة ثقافة لا ترى عن الأشكال المسيطرة بديلاً.

ظهرت بوادر الطباعة في العالم الإسلامي منذ القرن السادس عشر وتسربت لدى الأقليات، لكن الأغلبية لم تكترث بهذا الوافد الجديد، ولم يكن الأمر عجزاً أو جهلاً أو تكاسلاً، بل لأنها كانت أسيرة بلاغة تطرب لها وتنتشي لسماعها. ثم حدث الانقلاب الأعظم يوم زاحم المقررات والشروح والمقامات والأرجوزات شكلٌ جديدٌ هو الصحافة. استدعى الوافد الجديد كتابة مبدعة، ظلت تتلمس الطريق إلى أن استقام

عودها وصلب. فأصبحت موجِّهاً رئيساً للوعي. وفتحت الصحافة أبواب الطباعة، لأنها لا تتطوّر بالنسخ أو الإلقاء أو الحفظ عن ظهر قلب. فظهرت **الوقائع** (القاهرة، ١٨٢٨) و**الجوائب** (إستنبول، ١٨٦٠) و**الرائد** (تونس، ١٨٦٠) و**البشير** (بيروت، ١٨٧٠) و**المقتطف** (بيروت، ١٨٧٦) و**العروة الوثقى** (باريس، ١٨٨٤)، وظهر معها المثقف النهضوي فاعلاً اجتماعياً جديداً.

لم يكن للمضامين أن تتطوّر لولا هذا الانقلاب في الأشكال الحاضنة لفعل الكتابة وسجلات المكتوب. إذ أصبحت القضايا المطروحة قضايا المجموعة وهي تتطلع إلى المستقبل بعد أن كانت مقررات الماضي وقواعده هي التي تنشئ للحاضر معانيه ودلالاته. وأصبح الكاتب فرداً يبدع رأياً بعد أن كان ضميراً جمعياً يحرس الذاكرة. وأنتقلت مرجعية القول من الأمة الناجزة إلى المجتمع المتلمس طريق الإنجاز. فكان للصحافة الدور الأكبر في ميلاد الرأي العام، أي ميلاد العنصر الرئيس الذي يمنح المجموعة دوراً ورابطة غير تلاقي الأفراد عفواً على رقعة جغرافية واحدة. وكان للرأي العام الناشئ الدور الأكبر في تحقيق الخطوات الأولى للنهضة قبل الاستعمار، ثم التعبئة للتحرّر الوطني بعده، إلى أن جاءت حكومات الاستقلال أو مجالس الثورة تُصادر الصحافة وتُصادر معها الرأي العام، بل تُصادر كل فرص الإبداع الحرّ والقول الخلاّق، إلا ما شذّ وندر من التجارب المقاومة التي دفع أصحابها ثمناً غالياً لعنادهم المحموم.

لا يستقيم المجتمع إلا بتطوّر الرأي العام، ولا مجال لهذا التطوّر إلا بفتح فضاء الحوار حرّاً للراغبين في المساهمة في نحت المصير الجمعي. على أن عقوداً من الاحتكار تمجيداً للزعامة أو تلقيناً لأيديولوجيا الثورة قد خنقت روح المبادرة العفوية للحوار والمساهمة الطوعية في الشأن العام، فانتشر التطرف أو اللامبالاة ردّين متعادلين على مأزق واحد عنوانه فرض النمطية ومنع حرية التعبير.

على أن أقسى استلاب هو ذاك الذي يفرضه الفكر على نفسه بنفسه عندما يفقد القدرة على الحركة خارج السائد من الآراء والمقولات والأطروحات. إن استفاقتنا اليوم على وقع عالم حولنا ينهار ويُبنى من جديد لهي من صنف استفاقة أجدادنا على وقع البوارج الغربية تدك الموانئ العربية. إنها استفاقة مؤلمة لأن الوعي يظل يلهث وراء أحداث تتعاقب وهو لم يستعدّ لها ولم يتوقعها، وما ذلك إلا لكونه قد غُيِّب عن متابعة العالم حوله إلا من منظور خطاب مغلق مغالط. ولم يعد كافياً اليوم أن تُفتح الصحف لتنشر الآراء والمواقف، بل الأكثر إلحاحاً أن تُفتح العقول لتتقبل التفكير الجديد وترضى بالحوار وتتعوّد على المحّاجة. ولم يعد يقتل الإبداع مصادرات الرقابة وحدها، بل

الرأي العام وقد أعيته المحاصرة فاختنق وضمر وأصبح بادئ رأي وثقافة سائدة تمارس على نفسها رقابة أمرّ وأدهى.

كان العلماء المحافظون في القرن التاسع عشر يعيبون على مثقفي النهضة أنهم ينزلوا من علياء العلم ليكتبوا في الصحف السيّارة، وكذلك يرى بعض أكاديميي اليوم أن الكتابة الصحفية لا تخلو من عيب وشين. إن الكتابتين، الأكاديمية والصحفية، صنفان مختلفان لا يقوم أحدهما مقام الآخر، ولا تفاضل بينهما لاختلاف الجنس الكتابي. الكتابة الصحفية تستدعي الاختزال وتفرض حدّاً من التبسيط وتتعامل مع اللغة بأقل كلفة ولا قبل لها بالهوامش للتدقيق والتعليق والإحالة، وهي إلى ذلك كتابة يكيّفها عنصر السرعة لأنها تعليق على أحداث ما أن تظهر حتى تنقطع وتحلّ محلها أخرى. وهي وسيلة الأكاديمي في المساهمة في بناء الرأي العام والفضاء المجتمعي للحوار، بصفة المواطنة أساساً. أما الأكاديمي المتعالي بنفسه المتخذ هيئة قاضي البصرة كي يبدو في مقام العالم الذي لا يردّ له رأي ولا يراجع له قول، فهو دكتاتور صغير يُمارس في ساحة الفكر ما يُمارسه غيره في ساحة السياسة، وهو صورة لفقيه الأمس وإن ارتدى ربطة عنق ودخّن السيجار. فالمثقف الحديث هو الذي يقبل المناضلة بالرأي والتعرّض للنقد ومقارعة الحجة بالحجة والحوار مع الآخرين والاعتراف بتغيّر رأيه تحت ضغط الأحداث ودروس الوقائع إذا ما حصل ذلك.

بقي السؤال عن الثورة التكنولوجية الجديدة، هل ستكون وسيلةً لاسترجاع المبادرة لصالح الكلمة الحرّة والرأي البنّاء أم أنها ستعمق الاستلاب؟ يبدو لأول وهلة أننا أمام تطورين رئيسيين، غلبة المرئي على المقروء ودمقرطة استجلاب المعلومة وبثّها. القنوات الفضائية هي العنصر الأكثر تمثيلاً للظاهرة الأولى، وتحوّل المحاورات الفكرية إلى فرجة يبدو أمراً لا مناص منه في الوضع الحالي. كذلك تمثل شبكة "الواب" (الانترنت) العنصر الأكثر تمثيلاً للظاهرة الثانية، وقد انتشرت الآن تقنية "البلوغ" Blog التي تمكّن أي شخص من أن يصبح صاحب رأي يُتداول عالمياً، وقد يؤدي التراكم السهل للآراء إلى ضمور قيمتها النوعية، تماشياً مع قاعدة الاطراد العكسي بين الكم والكيف، وهي قاعدة مجتمع الاستهلاك كله. قد يكون تبادل الرأي على القنوات الفضائية صورة معدّلة لمباريات الخطابة قديماً أو تكون "البلوغ" صورة معدّلة لنشاط توقيع العرائض وتوزيع البيانات، كل ذلك من دون أن يغادر الشخص كرسيه ليلتحق بفضاء مادي للتبادل وأناس حقيقيين يقترب منهم. إلا أننا ما زلنا في بداية الطريق، ويمكن أن نأمل أن تتوافر، على عكس ذلك، فرص جديدة لتدعيم الرأي العام رغماً عن جلاديه وتوسيع فضاء التبادل المجتمعي ولو من دون تماس حسّي بين أفراده.

رجائي أن يُشاركني القارئ همومي قبل أن يُشاركني أفكاري، وأن يقبل في المقالات التالية كتابة تحت وطأة الشك لا يقيناً أيديولوجياً جاهزاً. وقد قسّمت المقالات المنتخبة بين ستة محاور: **الأول** في الإصلاح والتحديث عموماً، **والثاني** في مناقشة بعض القضايا الفكرية الراهنة، **والثالث** في مناقشة بعض قضايا الفكر السياسي المطبقة على الواقع العربي والدولي، **والرابع** تعليقات كُتبت على أحداث ما زالت عالقة بالذاكرة، أما **الخامس والسادس** فهما نظرات باتجاه المستقبل وما ينتظرنا فيه من تحدّيات.

أتقدم بشكري إلى كل الصحف والمجلات التي فتحت أعمدتها لقلمي، وأكون ممتناً لكل من يفيدني بملاحظاته وانتقاداته على العنوان الإلكتروني: profhaddad@yahoo.fr.

**د. محمّد الحداد**

٢٠٠٥

# في الإصلاح والتحديث

# في سبيل تأسيس عربي جديد لقضية الحداثة

## ١ ـ الحداثة والوضعانية

إنّ جملة من العوامل الثقافية والاجتماعية ميَّزتْ السّنوات الأخيرة تُبوّئ قضية الحداثة اليوم المكانة الأولى في الفكر العربي، إلاّ أن طريقة طرح القضية تدفع إلى التساؤل في ما إذا كنا قد استفدنا منذ أكثر من قرن من التفكير والنقاش والتجربة والمحاولة، أم أننا نعود اليوم على بدءٍ ننظر إلى الأمر نظرة أسلافنا؛ نظرة ساذجة سطحية يغيب عنها النقد ويغلب عليها الانفعال الذاتي والهاجس التبشيري.

لنتّفقْ أولاً على الفصل بين مستويات ثلاثة في طرح المسألة. إنّنا، **في المستوى الأول**، من الذين يعتقدون أنّ الحداثة ليست إحالةً تاريخيّة بقدر ما هي موقف فكريّ. فكل خطاب، في أيّ عصر من العصور، حاول فتح مجالات جديدة أمام الفكر البشري وحاول انتزاعه من الوهم إلى الفهم، وحاول إعلاء قيمة الإنسان هو خطاب حداثي. والحداثة بطبعها عمليّة لا تقف عند نهاية طالما أنّ الإنسان لا يكف أبداً عن التفكير وعن التطلّع إلى ما هو غائب عنه. ولا شيء أكثر استعصاءً من تحديد مفهوم الحداثة، لأنه مفهوم متطوّر أبداً لا يستقرّ على قرار.

هذا المستوى الأول لا يلغي، في رأينا، **المستوى الثاني** وهو أنّ آخر طفرة حداثية في تاريخ البشرية قد حدثت من فضاء ثقافي غير الذي ننتمي إليه، وأنّنا مدفوعون، اختياراً أو اضطراراً، إلى التعامل مع نتائج هذه الطفرة سياسيّاً وثقافياً وحضاريّاً. ذلك أن أوروبا قد استطاعت، خلال أربعة قرون، أن تقدّم من العلوم والمعارف والاكتشافات والاختراعات ما فاق كيفاً وكمّاً ما تراكم لدى عديد الحضارات السّابقة طيلة عشرات القرون. وليس مهمّاً أن تكون أوروبا قد استفادت من الآخرين طالما أنها قد تجاوزتهم بعد ذلك بأشواط شاسعة. هذا واقع قائم لا بد من تسجيله، ومن المكابرة أن نتغافل عنه ونتعامى عن نتائجه.

لكن معاينة الأمر الواقع ليست إلاّ بداية الشوط. **والمستوى الثالث** لقضية الحداثة هو ذاك الذي يتحدّد بالسؤال التالي: كيف نحقّق بدورنا الحداثة؟ فهنا أيضاً لا بد من أن

نُصارح أنفسنا: إننا نقبل كل ما هو حديث في حياتنا العامة والخاصة، لكننا نتردّد دائماً عندما يتعلّق الأمر بالفكر، لذلك نظلّ في وضع المستهلك العاجز. فنحن مُطالبون بتحقيق الحداثة الفكرية حتى لا نعيش حالة انفصام مع ما يحيط بنا من الأدوات المادية للحداثة.

إلا أنه يجدر التنبيه أيضاً إلى أننا مدفوعون، اختياراً أو اضطراراً، إلى أن نحقق حداثتنا بأنفسنا، لأن ما من سبب يدفع الغرب إلى أن يقوم بالمهمة بدلاً منّا أو يخفف عنا أعباءها.

وإذن، كيف نطرح اليوم قضية الحداثة؟

هل نماهي بين هذه المستويات الثلاثة، فنختزل الحداثة في التجربة الغربية، ثم ننتصب ناقلين ومترجمين ومبشّرين بهذه التجربة في مجتمعاتنا، آملين بذلك أن ننشر الحداثة بين ظهرانينا؟

ذاك كان موقف بعض المتنوّرين العرب في القرن الماضي، ولا لوم عليهم في ذلك، لأنهم لم يعُوا آنذاك تعقّد الأمور: لم يفهموا أن الحداثة الأوروبية ليست مجرّد أفكار تنشر، لكنها سيرورة اجتماعية ارتبطت بتحوّلات عميقة ليس لها نظير في مجتمعاتنا؛ ولم يفهموا أن الحداثة الأوروبية ليست بضاعة للتصدير (والأولى أن لا تكون للإهداء)، وأنّ خطاب الحداثة قد يصبح طعماً للإيقاع بالآخرين؛ ولم يفهموا أن الحداثة ليست ديناً جديداً يُبشّر به وتُترجم تعاليمه وتُنشر قواعده باللغة العربية فيصبح العرب حداثيين.

نعم لهم عذرهم في أنهم لم يفهموا هذا كله لأنه يتطلّب من الأدوات الذهنية والمعاينة التاريخية ما لم يكن متوافراً في عهدهم. لكن اللوم على من يعيد اليوم الخطاب نفسه بسذاجته الأولى عينها، في وقت تشهد الساحة العربية فراغاً فكرياً هائلاً نتيجة انهيار عديد الأوهام الأيديولوجية في السنوات الأخيرة، ما يوفّر فرصة حقيقية لإعادة التأسيس ومراجعة القضايا بحسّ نقديّ جديد. عوضاً عن ذلك يصرّ البعض على إعادة الأسطوانات القديمة نفسها والتخندق في المواقع ذاتها التي ثَبُتَ عدم جدواها. فهل نحن مضطرون إلى أن نعيش قرناً آخر من النّقاش العقيم بين وضعانية ساذجة وماضوية متستّرة، كلٍ منهما تبرّر وجودها بفضح مواطن الخلل لدى الأخرى؟

في هذا المقال، نحاول أن نقارب المسألة من زاوية مختلفة. ونحن نعتذر سلفاً للقارئ لأن ضيق المجال لا يتّسع لغير الإشارات السريعة.

سنضرب صفحاً عن المستوى الأول الذي حدّدناه لمفهوم الحداثة، آملين العودة

إليه في مناسبة أخرى. وسنركز الاهتمام على المستويين الثاني والثالث.

حول التجربة الحداثية الغربية نطرح الاقتراح التالي: إن المعمول به في الغالب عند الحديث عن الفكر الغربي الحديث هو استعراض تطوّر الفلسفة الغربية على أنها اختزال لهذه الحداثة، وتتصل بالفلسفة العلوم المسماة بالإنسانية. والعيب في هذا المنحى أنه يتعامل مع الأفكار كذوات مستقلة قائمة بذاتها أو متطورة حسب ترابطها الداخلي. لكن ماذا لو أننا وضعنا هذا الخطاب في إطار تاريخي وحاولنا دراسة العلاقة بين التطوّر الفكري في شكله الخام وبين مجموع المسلّمات التي يفرضها كل عصر من العصور على المفكرين، فيوجّه أفكارهم بهذا الاتجاه أو ذاك؟

أما الخطاب التحديثي العربي فنتعامل معه انطلاقاً من الفكرة التالية: لا يُمكن قطعاً فصل هذا الخطاب عن مصادره الغربية، لكن لا يُمكن اعتباره مجرّد تكرار لهذه المصادر.

**أولاً**: لأن كل عملية تقبّل تتضمن جزءاً من التصرف في الخطاب الأصلي؛ **ثانياً**، لأن الصورة التي يقدّمها الغرب عن نفسه وعن حداثته ليست بالضرورة الصورة التي كان هو عليها؛ **ثالثاً**: لأن كل الظروف المحيطة بالتواصل، سواء أكانت اجتماعية أم ثقافية، هي مختلفة بين الطرفين.

في ظل هذين الافتراضين يُمكن أن نفتح مجالاً دراسياً جديداً تكون قاعدته لحظة التأسيس في الخطاب العربي المعاصر، يتفرّع بنا إلى فرعين:

فمن منظور **الاستعراض الاستعادي** Perspective Rétrospective، سنساهم من وجهة نظر عربية في إقامة سوسيولوجيا للمعرفة الغربية، اعتباراً منّا أن هذه المعرفة لم تكن أبداً منفصلة عنّا، فنحن في جدال متواصل معها. وعوض أن يكون هذا الجدال انفعالياً، الأولى أن يكون علمياً دقيقاً. وبذلك لا نقف أمام الفكر الغربي موقف النّاقل الساذج، ولا نقف تجاهه أيضاً موقف الرافض المتعصّب.

ومن منظور **الاستعراض التطوّري** Perspective Prospective، سنتطرّق إلى الفرع الثاني، ألا وهو متابعة تطور استفادتنا من هذا الفكر وتحليل مواطن الإعاقة وتحديد القضايا التي ما زالت إلى يومنا هذا مشغلاً قائماً يتطلب الدرس والتمحيص. وهكذا نجعل الخطاب العربي حول الحداثة (بشقّيه الرافض والمساند) موضوعاً للدرس بدل أن يكون أداة توظيف نضالية أو مجموعة من المسلّمات اللاشعورية (وهكذا أخضع فوكو، مثلاً، خطاب التنوير للتشريح الفلسفي والتاريخي رغم أنه يُعتبر ـ أي الخطاب ـ بمثابة الهوية الثقافية للمثقفين الفرنسيين).

قُلت إنّ اعتبار تطوّر الفلسفات والأفكار مطابقاً لتطوّر الأنظمة والمجتمعات ـ أي

تطوّر البشرية عموماً - هي فكرة هيغلية ينبغي أن نتعامل معها بحذر، لأنها تحجب الانقطاعات في ظل محاولتها إبراز التاريخ البشري كوحدة كلية، ولأنها تتعامل مع الأفكار كذوات مستقلة قائمة بذاتها. فعوض أن نستعرض التطوّر الغربي في شكل خطيّ وبأسلوب سرديّ، يجدر بنا استخراج مفاصله الرئيسية، ليس فقط لبيان تاريخيته، ولكن خاصةً للتفريق بين ما يُعتبر تطوّراً وبين ما هو من مسلّمات الخطاب حول نفسه، أي ما ينبغي أن يعالج على أنه وهم أيديولوجي حول التطوّر (سنتبيّن أهمية هذه المسلّمات عندما ننتقل إلى تحليل التقبّل العربي للحداثة الغربية).

يُمكن، باختزال شديد، أن نقسّم الحداثة الغربية إلى مراحل ثلاث: تشمل **الأولى** القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر؛ وتشمل المرحلة **الثانية** القرن التاسع عشر والرُبع الأول من القرن العشرين؛ وتشمل المرحلة **الثالثة** الفترة الممتدة من نهاية الحرب الكونية الأولى إلى يومنا هذا.

ويُمكن أن نُطلق على المرحلة الأولى مرحلة "التأسيس الحداثي"، إذ إنها شهدت، على كافة المستويات، الاجتماعية والسياسية والثقافية، بروز النواتات الأولى لما سيصبح تعبيراً عن الحداثة. ويتجسّد ذلك، على المستوى الفلسفي، بحركتين مترابطتين هما: الإصلاح الديني والإنسيّة. فقبل لوثر الذي يُعتبر عادةً زعيم الإصلاح الديني، وبعد بترارك الذي يُعتبر رائد الإنسيّة، كان هناك عَلَمٌ جمع بين الاتجاهين، وهو إيرزموس الذي سبق لوثر في مبادئ الإصلاح (وإنْ رفض الانضمام إلى حركته فيما بعد)، كما أطلق أهمّ مبدأ إنسي عبر قولته الشهيرة «إن الإنسان لا يولد إنساناً لكنّه يكتسب الإنسانية»(*).

ولقد واكب هذا الاتجاه البداية الواسعة للاكتشافات والاختراعات كما جسّدها عشرات العلماء، وكذلك الرحّالة الذين استعمروا القارة الأميركية أو بلغوا مجاهل إفريقيا والهند. كذلك تطورت الجامعات والمراكز العلمية حتى قال رابليه عن قرنه (القرن السادس عشر) إنه أكثر القرون بهاءً في تاريخ المعرفة البشرية.

كذلك بيّن عالِم الاجتماع الألماني ماكس ڤيبر أن تيار الإصلاح الديني كان مرتبطاً منذ بداياته بالرُّوح الرأسمالية. وكيفما كانت الاختلافات القائمة حول هذه النظرية، فإن الجميع يُسلِّم بهذا الارتباط وإنْ عارض البعض ڤيبر في كيفية تفسيره وتحليله.

---

(*) إيرزموس (ويكتب أحياناً: إيرازم وإيرسم وإيرسموس) هو كاتب ومفكّر من أصل هولندي من أشهر رجالات القرن السادس عشر. ترك أثراً بالغاً في قرنه والقرون التالية بفضل مؤلفاته العديدة المتنوّعة وسيرته النموذجية.

من مفارقات هذه المرحلة أن العامل الذي كان يمثّل المكسب الهام الجديد (أي الإصلاح الديني) قد تحوّل إلى سبب أساسي في النكبة. ذلك أن حركة الإصلاح هذه لم تكن دينية فقط، ولا فكريّة فقط، ولا اجتماعية فقط؛ لقد كانت سياسية (أو وُظِّفت سياسياً) لدعم الدول القومية الناشئة والتخلص من الهيمنة السياسية للكنيسة على الإمارات. وهكذا انقسمت أوروبا إلى قسمين قسم كاثوليكي وقسم بروتستانتي. وشهدت حروباً ضارية أهمّها المعروفة بحرب الثلاثين سنة (١٦١٨ ـ ١٦٤٨) التي ارتكبت فيها من الفظاعات باسم الدين ما سجّله المؤرخون في حينه ودفع المفكِّرين إلى تجاوز التبشير بالإصلاح الديني ذاته إلى مرحلة أخرى هي تلك التي عُرفت فيها بعد بمرحلة الأنوار.

لقد كان الفيلسوف الألماني كانط يقول عن قرن الأنوار (القرن الثامن عشر) إنه يمثل مرحلة بلوغ الإنسانية سنّ الكهولة (أو الرشد). وفعلاً كان هذا القرن في منتهى الخصوبة، سواء عبر الاختراعات (الآلة البخارية، الغوّاصة، المنطاد، البطارية الكهربائية، الخ)، أم من خلال تجديد الأفكار في مختلف الميادين (كانط، ليسنغ، الموسوعيون، مونتسكيو، ڤولتير، الخ). أضف إلى ذلك أنه قرن انتهى بحدثين ينطويان على أهمية بالغة: **الأوّل** الثورة الأميركية ووثيقة إعلان الاستقلال وحقوق الإنسان (١٧٧٦)، ثم إصدار أول دستور في العالم ينصّ على مبدأ فصل السلطات الذي هو المبدأ الأساسي للديمقراطية (١٧٨٧). أما **الثاني** فهو الثورة الفرنسية (١٧٨٩) وإعلانها بدورها وثيقة حقوق الإنسان والمواطن.

ولقد كان منظّرو الأنوار يدعون إلى مبادئ جديدة مثل التسامح وحرية الفكر والإيمان بالتقدّم وتعميم المعرفة، ويعتبرون أن البشرية ستدخل مرحلة جديدة بانتهاء الصراعات الدينية التي كانت سبب البلاء.

لكن الواقع أن هذا التطوّر الفكري الذي بدا متواصلاً منذ القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، إنما صاحب تطوّر الطبقة البرجوازية التي كانت حاضنته، فهو لم يفرض نفسه إلا باحتلال هذه الطبقة موقع الريادة. والأمر ذاته يصحّ من الوجهة السياسية، إذ إنّ الدول القومية الناشئة كان تبحث بدورها عن مُشرِّعات جديدة لسلطتها غير الشرعية التي كانت تمنحها الكنيسة للإمبراطوريات القروسطية.

لذلك عندما يقول كانط عن قرنه إنه يمثّل مرحلة بلوغ الإنسانية سنّ الرشد، فهو يُماهي بين أوروبا ومجموع سكّان الأرض، أو أنه يختزل التاريخ البشري في التاريخ الأوروبي. ففي الجزء الأكبر من المعمورة لم يكن قد تحقّق بعدُ هذا الرشد الذي يشير إليه كانط، فضلاً عن أن الأحداث التي ستأتي فيما بعد تبيّن أنّ هذا الرشد لم يكن إلاّ نسبياً في الفضاء الأوروبي نفسه.

فعلاً ستمثّل المرحلة التالية (القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين) مرحلة دقيقة وصعبة التحليل، لأن التوازي الذي شهدته الفترة السابقة بين الفكر والواقع، أو بين الوعي والتاريخ، سيتجه نحو التباعد شيئاً فشيئاً، مما جعل المفكّرين يميلون إلى التنبؤات الكبرى وبناء منظومات أيديولوجية باسم العلم، لكنها تقارب أحياناً أشكال الأديان القديمة.

لعل أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) كان أفضل مثال على ما نقول. لقد حاول أن يختزل كل معارف عصره في إطار منظومة مغلقة هي **الفلسفة الوضعية**، ثم خاصةً أن يكرّس بصفة مطلقة النظرة الخطيّة للتطوّر البشري، وذلك بنظريته الشهيرة حول المراحل الثلاث للبشرية (المرحلة التيولوجية ـ المرحلة الميتافيزيقية ـ المرحلة العلمية)، وأيضاً بتنبؤاته "العلمية" العديدة التي انتهت به سنة ١٨٤٧ إلى إعلان الديانة الوضعية والتنظير للمجتمع الوضعاني. ولم يكن هذا الاتجاه إلاّ نتيجة مُكثّفة للمسار العام في الفكر الغربي الحديث القائم على مسلّمتين: **أولاهما** اعتبار الوعي البشري وحدة كليّة والتفكير في الإنسان بصفة مطلقة؛ **وثانيتهما** اختزال الإنسانية في الوعي الأوروبي. إن هذا المنحى الذي أطلق عليه فيما بعد المركزية الأوروبية، هو من الخاصيات المشتركة لدى كل كبار المفكّرين، من سان سيمون إلى هيغل وكونت وجون ستيوارت مِل وماركس وتين.. الخ.

ولقد كان هذا المنحى مناقضاً لواقع التاريخ الأوروبي، إذ إنه تاريخ لم يتجه نحو الكونية بل نحو التمايز القومي. وبقدر ما كانت الأزمات القومية تشتدّ بين الدول وتهدّد بالحرب، كان المفكّرون يُدافعون عن كونية لم تعدْ قائمة إلاّ على العقل والثقافة. ولعلّ هذه المفارقة مثّلت ـ من دون قصد ـ نقطة القوة في الحضارة الأوروبية، لأنها جعلت فيما بعد القوميات غير الأوروبية تُعارض السياسات الأوروبية من داخل الثقافة الأوروبية ذاتها، أي أنها تضطر إلى التشاكل بالعدو بقدر ما تصعّد نضالها ضدّه.

إن هذه المفارقة لا تتضح فقط عند معاينتها من الخارج الأوروبي، وخاصةً من خلال الحركة الاستعمارية العنيفة التي ميّزت هذا القرن، فهي تتضح أيضاً من الداخل الأوروبي عبر الأزمة الرأسمالية الحادّة التي ميّزت أواخر القرن وأثبتت أن "نهاية التاريخ" إما أنها غاية لم تُبلَغ أو أنها ليست بذلك البهاء الذي تصوّره فلاسفة الأنوار. إلاّ أن الردّ الذي اعتمده مفكّرو القرن التاسع عشر لم يتجه نحو التشكيك في صحة "مسار التاريخ"، ولكن نحو تحويل الحداثة إلى نظام أيديولوجي صارم (الوضعية مثلاً)، أو إلى أيديولوجيا نضالية (الماركسية مثلاً) لفرض الوعي على التاريخ بما أن التاريخ بدا متخلّفاً عن الوعي.

وهكذا برز ما يُمكن تسميته **بالحداثة الوضعانية** التي أسكرتها مكاسب الماضي وأفزعتها أزمات القرن التاسع عشر، فانطلقت نحو المستقبل تُطلق التنبؤات "العلمية" في أشكال دينية أو نضالية مختلفة. وككل الأيديولوجيات التي ترفض مبدأ المساءلة والمراجعة، أصبح مفهوم "الحتمية" هو المفهوم المركزي الذي تتأكّد عبره صحة هذه النبوءات.. ومن هنا تكرّست النظرة الخطيّة إلى التاريخ. لقد كانت هذه الخطيّة في قرن الأنوار تعبيراً عن تفاؤل إنسيّ بالإنسان وبمستقبله، بينما أصبحت في القرن التاسع عشر انتشاءً بالماضي وقياساً للمستقبل عليه واختزالاً للبشرية في أوروبا.

وإذا كانت حرب الثلاثين سنة (القرن السابع عشر) حرباً فظيعة في أوروبا، فإنها كانت إيجابية من ناحية أنها كرّست مبادئ التسامح والحرية والانعتاق عن السلطات الدينية، كما أضعفت الإمبراطوريات القديمة وفسحت المجال أمام الدول القومية الناشئة. أما الحرب الكونية في بداية القرن العشرين، فقد كانت سلبية من كل النواحي، ليس فقط لما أفرزته من دمار، ولكن لأنها أذنت بأفول مرحلة الحداثة الوضعانية. تلك الحداثة المزهوّة بانتصاراتها الواثقة من مسلّماتها، وأعلنت مرحلة ثالثة في الخطاب الحداثي الغربي هي التي تتواصل إلى اليوم. ومن الصعب تحديدها في سطرين لأنها تجمع تيارات عديدة، بعضها حوّل تفاؤله بمستقبل الإنسانية من أوروبا إلى العالم الثالث، ومن العلم إلى الثورة (التيارات الماركسية و"العالم ثالثية")، وبعضها حاول أن يُعيد إلى الإنسان دوره إلى جانب "الحتميات العلمية" (التيارات الوجودية)، وبعضها أسقط كل تفاؤل لأنه تخلّى تماماً عن مفهوم التطوّر (التيارات البنيوية).. الخ.

لقد بدأنا الحديث بالتفريق بين مستويات ثلاثة للحداثة، ونضيف الآن أن الحداثة الغربية ذاتها تتفرّع إلى مراحل مختلفة ومفاهيم متباينة. وإذا كان الفكر الغربي قد اتّجه، منذ منتصف هذا القرن، إلى مواجهة هذه المراحل والمفاهيم وتأسيس خطاب علمي حول خطاب الحداثة، فإنه يجدر بنا نحن أن نفتح سجالاً دراسياً موازياً، يتفاعل مع هذه المحاولات الغربية الحديثة، عبر إلقاء نظرةٍ على الموضوع من الخارج، أي مثلاً عبر إقامة تاريخ للتقبُّل العربي للحداثة الغربية، إذ إن تطوّر التجربة الحداثية الغربية لا يوازي المحاولات الحداثية العربية، ولا تتطابق فكرة الحداثة بين الباثّ والمتقبِّل لأسباب إذا أمكن تشريحها فإنها تكون المدخل لتفكير جديد حول الحداثة وكونيتها. في الغرب كما في الثقافة العربية.

**دراسات عربية**، آذار/ نيسان ـ مارس/ أبريل ١٩٩٩

# في سبيل تأسيس عربي جديد لقضية الحداثة

## ٢ ـ التقبّل العربي للحداثة الغربية

كما أن تاريخ الأفكار التقليدي لا يستطيع إبراز الانقطاعات في المسار الفكري لفضاء ثقافي معيَّن، كذلك هو عاجز عن أن يُبيِّن تعقدات انتقال فكرة ما من فضاء إلى آخر. لذلك يُعتبر موضوع التقبُّل العربي للحداثة الغربية موضوعاً بكراً في الدراسات العربية الحديثة لم يتطرّق إليه إلاّ نفر قليل من الباحثين. أمّا السائد فهو أحد موقفين: إما التعامل مع الفكر التحديثي العربي على أنه مجموعة من الأفكار العامة يحكم عليها الدارس بحسب وجهة نظره الخاصة، أو التعامل معه على أنه صدى مباشر لأفكار غربية.

يتطلّب طرح القضية من زاوية التقبُّل الانتباه إلى ثلاثة أصناف من مصاعب البحث:

ـ الصنف **الأول** يتعلّق بالغرب نفسه باعتباره باثّاً لخطاب حداثته، وهنا ينبغي التعمّق لمعرفة هل أن صورة الحداثة التي كان الغرب يدعو إليها هي ذاتها التي كانت تمثّل مرحلته التاريخية؛

ـ الصنف **الثاني** يتعلّق بالثقافة العربية، هل كانت تسعى إلى فهم الحداثة الغربية في ذاتها أم أنها كانت تتعامل معها منذ البداية تعاملاً توظيفياً؟

ـ الصنف **الثالث** يتعلّق باختلاف الظروف المحيطة بخطاب الحداثة بشكله المتطوّر كما حصل في الغرب وبشكله الجنيني كما كان لدى العرب، وما هي آثار هذه الاختلافات على عملية التواصل؟

لقد حاولنا فيما سبق أن نفصّل مراحل الحداثة الغربية ونستقرئ تنوّعاتها، حتى نبرز أن كل مرحلة لم تقم فقط على تطوّر معرفي ولكن أيضاً على رؤية توجيهية للماضي أو للمستقبل، أي أن الخطابات الحداثية الغربية ليست كمّاً معرفياً فقط لكنها تعبّر أيضاً عن مواقف تاريخية معيّنة، وعن أوهام أيديولوجية تلوّنت ألواناً مختلفة بحسب المراحل.

إن السؤال المطروح الآن هو التالي: ماذا تقبّل الفكر العربي؟ ما مدى تقبّله النتائج المعرفية للحداثة مقارنةً بمدى تقبّله أوهامها الأيديولوجية؟

إننا إذا رجعنا إلى بداية التطلّع العربي إلى الحداثة الغربية نجده لا يتجاوز القرن التاسع عشر وأنه بدأ في غاية البطء. هناك فارق بين وضع المثقف العربي اليوم ووضعه منذ قرن، فقد خفّ اليوم عائق اللغة وتوفّرت وسائل الاتصال وتقاربت العديد من المشاغل، لذلك أصبح اطلاعنا على الغرب اطلاعاً مباشراً. على سبيل المثال، تطلّب تعريب كتاب **الأمير** لماكيافيلّي ـ الذي يُعتبر أول كتاب في الفكر السياسي الحديث ـ ٣١١ سنة إذا اعتبرنا الترجمة الرديئة جداً المحدودة الانتشار التي قام بها الأب رفائيل عام ١٨٢٤، أو أن هذا التعريب تطلّب حوالى أربعة قرون إذا اعتبرنا ترجمة محمد لطفي جمعة. أما تعريب كتاب يصدر اليوم في العلوم السياسية مثلاً، فهو لا يستغرق إلاّ بضع سنوات.

وقد ترتّب عن ذلك البون التاريخي وذلك البطء في الاطلاع أن الفترة الأكثر أهمية في الحداثة الغربية، أي فترة التأسيس التي تواصلت من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر وضمّت اتجاه الإصلاح الديني واتجاه الإنسيّة واتجاه الأنوار، قُلت: إن هذه الفترة قد حدثت بعيداً عن الوعي العربي الذي تلقّاها فيما بعد دفعة واحدة وفي سنوات قليلة، لا بل إنه تلقّاها من منظور أيديولوجيات القرن التاسع عشر.

هذا وتنسحب الملاحظة ذاتها على الاكتشافات العلمية والاختراعات التكنولوجية التي مثّلت في الغرب ركيزة الفكر الحداثي، بينما كان أثرها في الفكر ضئيلاً عند العرب لأنهم كانوا يستهلكونها كأدوات ولا يتعاملون معها كإنجازات.

كما لا يمكن إيجاد وجه شبه بين حركة الصعود التاريخي للبرجوازية الغربية والتحوّلات الاجتماعية الجنينية في المجتمعات العربية. لقد كانت الحركة الأولى حركة قوية جارفة ذات نتائج جذرية، بينما كانت الثانية ضعيفة مشتّتة خاضعة للجمود الداخلي والتقلّبات الخارجية.

وإذن فقد نشأ الخطاب الحداثي العربي يتيماً مستضعفاً، لم يتيسّر له أن يتقدّم بتؤدة لأنه مضطر إلى قطع أشواط طويلة في خطوات معدودة، ولم يتيسّر له أن يرتبط بالركيزة الموضوعية للحداثة وهي تطوّر الاكتشافات والاختراعات، ولم تحتضنه طبقة قوية مثل البرجوازية في الغرب، ولم يتسنَّ له العمل خارج التأثيرات الخارجية، ولم تتوافر له إمكانية بناء خطاب فكري لأن كل جهوده كانت متّجهة نحو النضالية، الخ.

ما هو الأمل الوحيد الباقي للاستنجاد به؟ هناك أمل واحد بدا ممكناً هو أن تصبح

الحداثة مشروع الدولة (أو الدول) القومية العربية كما كان الشأن في الغرب. لذلك جاء هذا الخطاب مهووساً بالسياسة، كان خطاب دولة، سواء كانت دولته قائمة أم متخيَّلة موعودة. ولأنه كذلك فقد كان اهتمامه بالجانب المعرفي لخطاب الحداثة الغربية ضعيفاً مقابل استمرار أوهام هذا الخطاب وتوظيفها في غاياته النضالية.

خطاب الدولة القائمة يمثله مثلاً رفاعة الطهطاوي. بصفته الشخصية، كان الطهطاوي رجلاً مستنيراً؛ وبصفته موظفاً في دولة محمد علي، كان مضطراً إلى أن يصوغ ما تلقّاه من أفكار حديثة في قوالب المشروع الخديوي. ولأن هذه الصياغة توظيفية بالأساس، فإن قدر الأوهام الحداثية فيها لا يقلّ عن قدر مكاسبها الحقيقية.

لقد استمدّ الطهطاوي مثلاً من قرن الأنوار فكرة البشرية الجديدة، أي العهد الإنساني الذي كان فلاسفة ذلك القرن يبشّرون به على أنه نهاية المآسي. كانت هذه الفكرة وهماً من أوهام التنوير، لكن وظيفة هذا الوهم كانت إيجابية لأنها منحت فلسفة التنوير بُعداً متعالياً شكَّل كونيتها. أما في كتابات الطهطاوي فيرتدّ التبشير بالبشرية الجديدة إلى تمجيد الدولة الخديوية، في إطار نظرة أبوية للدولة تجعل من كل ولاية جديدة عهداً جديداً. وهكذا يظلّ المشروع الحداثي رهين الدولة التي تماهى بها.

كذلك استمدّ الطهطاوي من فلاسفة الأنوار فكرة تعميم المعارف. كانت هذه الفكرة عند هؤلاء تمثّل جانباً من جوانب الاتجاه الإنسي، إذ اعتُبر تعميم المعرفة منذ القرن السادس عشر جزءاً من تحقيق إنسانية الإنسان. لكن الطهطاوي بصفته موظف دولة إنما كان ينشر المعارف لدى نخبة صغيرة ليس المطلوب منها تحقيق الإنسانية، وإنما التهيّؤ للقيام بأدوار إدارية في الدولة القائمة. هنا أيضاً تظلّ المعارف الحديثة رهينة احتياجات الدولة ومصيرها. لقد كان وهم تعميم المعرفة وهماً إيجابياً ذا قوة دافعة في التجربة الغربية، بينما ظلّ محدود الآفاق في التجربة العربية.

خطاب الدولة الموعودة يمثّله، مثلاً، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. فعلى صفحات **العروة الوثقى** نقرأ تقييماً قاسياً لتجربة محمد علي ولخطاب الحداثة كما كان ينشره الطهطاوي، إذ كتب الرجلان: «يظن قوم أن الأمة (. . .) يتمّ شفاؤها من هذه الأمراض القاتلة بإنشاء المدارس العمومية دفعةً واحدة في كل بقعة من بقاعها، وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوروبا، حتى تعمّ المعارف جميع الأفراد في زمن قريب. ومتى عمّت المعارف كمُلت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة، وما أبعد ما يظنون فإن هذا العمل العظيم إنما يقوم به سلطان قوي قاهر». نعم، إنهما ينتبهان إلى أن تماهي خطاب التحديث بالدولة يُشكّل نقطة ضعفه، لأنه يفترض استمرار هذه الدولة القوية ("السلطان القوي القاهر") وقبولها احتضان المشروع الحداثي. لذلك، يقترحان

التوجّه إلى "إرشاد العامة" عوض الاحتماء بالسلاطين. إلاّ أن تجربة **العروة الوثقى** تبيّن أن هذا ليس أكثر يُسراً من ذاك، وعندما تنتهي التجربة إلى الفشل الذريع، يعود هاجس الدولة ملحّاً، وتنشأ مقولة "المستبدّ العادل": «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكّن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟».

هكذا كتب محمد عبده بعد ذلك. إن مقولة "المستبد العادل" لا تعني الدعوة إلى الاستبداد، وإنما منبع خطورتها هو مقابلتها بين العدل (أي الدولة) والعقل، وإقرارها بفشل العقل، أي المثقفين، في القيام بأعباء النهضة، وتنازلها الكلّي للدولة عن هذه المهمّة. لكنها ليست الدولة القائمة هذه المرة، وإنما هي دولة متخيلة موعودة، ستصبح شرطاً متضمناً لتحقيق كل مقاصد الخطاب النهضوي.

هكذا نرى الفكر العربي المتطلّع إلى التغيير مهووساً بالسياسة، لا يستطيع أن يجدّد الأشياء أو أن يحلم بالمستقبل؛ لا يستطيع أن يقدّم معارف حداثية لأنه معوق بوظيفته في الدولة أو عجزه عن إيجاد الدولة التي توظّفه. لذلك تنتقل إليه أفكار الحداثة الغربية بصورة باهتة. فمحور "تعميم المعارف"، مثلاً، قد مثّل في قرن الأنوار مهمّة عملية أفرزت **الموسوعة الفرنسية** التي كانت تعتبر آنذاك مدوّنة الفكر الجديد، كما مثّل وهماً إيجابياً دافعاً لأنه ارتبط بتصور جديد للإنسان بصفته المجرّدة وليس لإنسان مرتبط بواقع تاريخي ضيّق. خذ مثلاً كتاب جان جاك روسو **إميل** أو **في التربية**، تجده رغم ضخامة حجمه لا يؤطّر المشروع التربوي الجديد ضمن أي توجه سياسي ولا يهتمّ إلا نادراً بعلاقة الدولة بالمعرفة؛ فهو يطرح "تعميم المعارف" على أنه محور رئيسي يمثل في ذاته الغاية والمقصد. وهو يقوم على رؤية تجريدية حالمة بمستقبل الإنسان. فهو ليس مجرد مطيّة لإصلاح أوضاع الدولة أو النهوض بالأمة أو التخلص من الاستعمار.. الخ، كما هو الشأن في الفكر العربي عندما يعرّبه ويوظّفه لغايات آنيّة مباشرة.

إن ما نقوله هنا حول محور "تعميم المعارف" ينسحب على عشرات المحاور الأخرى التي انتقلت من الخطاب الحداثي الغربي إلى الخطاب التحديثي العربي. ويجدر اليوم فتح دراسات محورية دقيقة لمتابعة هذه التوظيفات المختلفة للفكرة الواحدة وتحليل أسبابها ونتائجها.

وقد ذكرنا سابقاً أن معالجة الموضوع من زاوية التقبُّل تحتّم الاهتمام بثلاثة مستويات متوازية. ويُمكن أن نقدم هنا أمثلة لهذه المستويات من خلال محور "تعميم المعارف". فعلى مستوى الطرف الباثّ، أي الخطاب الغربي، ينبغي أن نتابع سيرورة هذا المحور من أصله إلى لحظة وصوله إلى العرب. لقد ذكرنا أنه مثَّل في الأصل

حركة إنسانوية رائعة، لكنه عندما وصل في القرن التاسع عشر إلى العرب كان مغلّفاً بغايات أخرى مختلفة؛ كان "تعميم المعارف" غطاء لتنافس دعائي بين الإمبراطوريات الاستعمارية، ومقدمة لاكتساح الساحة العربية من الداخل، وتصديراً للنزاعات الدينية الغربية إلى خارج الغرب... الخ. فالنسخة المقدمة إلى العرب في القرن التاسع عشر لم تكن مطابقة للأصل وإنْ كانت تستمد قيمها منه.

أما في مستوى التقبُّل، أي الموقف العربي، فهناك اختلاف نوعيّ حول مفهوم المعرفة. كان هذا المفهوم قد شهد ثورة كوبرنيكية في الغرب تخلّص خلالها من مضامينه القروسطية، فأصبح مفهوماً مجرداً وغاية تُطلب لذاتها. أما في التقبُّل العربي، فإن المعرفة (أو العلم) لم تزل ـ ولا تزال إلى الآن ـ مرتبطة بالتصورات القديمة. لذلك حذّر الطهطاوي قرّاء رحلته **تخليص الإبريز** بقوله: «ولا تتوهم أن علماء الفرنسيين هم القسوس (...) فإذا قيل في فرنسا هذا إنسان عالِم، لا يُفهم منه أنه يعرف في دينه، بل إنه يعرف علماً من العلوم الأخرى». لكن الطهطاوي عندما يتجه إلى الدفاع عن المدارس الخديوية يتغافل عن هذا التفريق ويوظّف كل ما قيل في تمجيد "العلم" في التراث القديم (انظر كتابه **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين**).

أما اختلاف ظروف التقبُّل عن ظروف البثّ فهي كثيرة، منها غياب تقدّم علمي ملموس لدى العرب مقابل انبهار ساذج بعلم تطوّر خارج الفضاء العربي، ومنه أن المعرفة التي مثّلت مشروعاً برجوازياً في الغرب لم تكن إلا مشروعاً إدارياً لدى العرب ترعاه أنظمة تجمع بين الاستبداد والهشاشة.

من جهة ثانية، مثّلت المعرفة في الغرب مغامرة استكشافية رائعة في القرون السادس عشر ـ الثامن عشر، قبل أن تتحول إلى منظومات مغلقة في القرن التاسع عشر. لكن العرب إنما بدأوا الاطلاع على الغرب في مرحلته الثانية، لذلك سريعاً ما اتجهوا بدورهم إلى استيراد منظومات جاهزة عوض فتح المجال للاستكشاف الشخصي والقبول بمبدأ المغامرة الفكرية التي وحدها تُعلي قيم التسامح والاختلاف واحترام الرأي المقابل. بل إن بنية الأيديولوجيات الوضعانية المستوردة قد تقولبت مع البنية الذهنية القروسطية المحلية رغم الاختلاف الظاهري في الألفاظ والمرجعيات.

إن النتائج النهائية لهذا المسار في التقبُّل تبدو واضحة، ويُمكن اختصارها في ثلاث مسائل:

**أولاً**، إن الخطاب النهضوي أو الحداثي لدى العرب مهووس بفكرة الدولة، خاضع لشرط في الصحة غير منطوق هو أن تتبنّاه الدولة؛ حالم ليس بمستقبل الإنسان

ولكن بالسلطة القوية أو المستبد العادل أو الدولة القومية أو الزعيم الفذّ الذي يُحلّ العقل بالقوة.

**ثانياً**، إن هذا الخطاب، شأنه شأن كل خطاب ذي بُعد سياسي، قائم على منزع التبشير، ينقل ويترجم ويمجّد وينافح لكنه قليلاً ما يتحوّل إلى وظيفة الإنتاج. لذلك يعيش تناقضاً بين الغايات الحداثية التي يعلنها والآليات النضالية البسيطة التي يستخدمها والتي لا تبتعد كثيراً عن الآليات الماضوية التي يحاول التصدي لها.

**ثالثاً**، إنه غير قادر على التعامل النقدي مع الحداثة الغربية. كل ما يستطيعه هو أن ينطلق من مسلماتها وأوهامها حول نفسها ليوظّفها في تبرير مقولاته، ضارباً عرض الحائط بالهوّة التي تفصل هذه المسلمات عن الواقع.

ولكن، ألم نقلْ إن الخطاب التحديثي العربي لا يُمكن أن يتصوّر حاضنة له غير الدولة؟ وإذن، أليس طبيعياً أن يتشرب بفكرة الدولة حتى النخاع، وأن ينزع إلى التبشير، وأن يستغلّ كل ما يتيسر لديه للمحافظة على بقائه؟

بعبارة أخرى: هل يُمكن أن نتصوّر خطاباً تحديثياً عربياً يخرج عن هذا المعنى؟ هذا هو السؤال الذي تنبغي الآن معالجته.

**دراسات عربية**، آذار/ نيسان ـ مارس/ أبريل ١٩٩٩

# في سبيل تأسيس عربي جديد لقضية الحداثة

## ٣ ــ الحداثة القطاعيّة

كثيراً ما تنتهي الحروب بإسقاط تشكيلات سياسية واجتماعية قديمة وإحلال أخرى محلّها. لكنها قد تنتهي أيضاً بتوجيه الثقافة القائمة وجهة أخرى لأنها تعرّي بعض أوهامها وتكشف جزءاً من مسلّماتها.

هكذا كانت حرب الثلاثين سنة في أوروبا القرن السابع عشر منعرجاً ثقافياً لأنها أخرجت قضايا الفكر وحوّرته من صياغة قروسطية إلى صياغة علمانية جديدة. كذلك كانت الحروب القومية في القرن التاسع عشر منعرجاً آخر لأنها وجّهت الفكر الأوروبي نحو العقلانية والكونية للتعالي عن الاختلافات العرقية والسياسية. ثم كانت الحرب الكونية في هذا القرن منعرجاً ثالثاً لأنها مثّلت فرصة لمراجعة المقولات الأساسية المتصلة بالعقل والكونية.

ولقد ذكرنا سابقاً أن كل مرحلة في الحداثة الأوروبية قد أفرزت مكاسب عظيمة، كما قامت أيضاً على العديد من المسلّمات والأوهام، إلا أن قوة الثقافة الغربية تتمثّل أساساً في هذه القدرة المستمرة على المراجعة والتساؤل والبناء الجديد. ولعلّ هذا هو الكُنه الحقيقي للحداثة.

ولقد عاش العرب منذ سنوات حرباً ضارية لم تكن بأقلّ قسوة على وعيهم من قسوة الحروب الأوروبية على الوعي الأوروبي. وإذا كانت حرب الخليج الثانية قد أفرزت مجادلات سياسية مستمرة، فإنه يبدو أن قليلين مستعدّون للبحث في آثارها الثقافية، بدليل أن الكثيرين إمّا أنهم اختاروا الصمت أو أنهم عادوا يكرّرون المعزوفات القديمة عينها.

لنعلنْ فكرتنا منذ البداية بكل صراحة وبكل وضوح: إن حرب الخليج الثانية قد أطاحت نهائياً بوهم الدولة القومية بالصياغة البسمركية أو البونابرتية التي كانت سائدة. فليس مهمّاً ما قد نتمنّاه ونحلم به، المهم هو ما يؤكّده التاريخ أمام أنظارنا. والأمل اليوم هو أن تكون هذه الحرب قد أقنعت جزءاً من المثقفين العرب بأن الفكر العربي

مدعوّ إلى تعديل وجهته ومراجعة بعض مسلّماته وإعادة فتح الملّفات القديمة لمحاولة تأسيس جديد للقضايا العالقة.

وليس أوكد اليوم من مراجعة أكبر وهم اخترق الثقافة العربية منذ أكثر من قرن، ألا وهو التماهي بين الثقافة والدولة.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن الخطاب الحداثي العربي شعر بأنه مقطوع عن مجموع المرتكزات التي أسهمت في تطوير الحداثة الغربية، إذ لم تصاحبه حركة اكتشافات واختراعات تقلب الوعي القائم، ولم تحتضنه طبقة صاعدة مثل البرجوازية الأوروبية، ولم يجد الوقت الكافي لبناء نفسه بتؤدة وسكينة، فلم يبقَ له إلا أن يستبطن أملاً واحداً، ربما بصفة لاشعورية، هو أن يتحقّق عبر الدولة القومية والزعيم الفذّ.

لذلك قلنا سابقاً إن هذا الخطاب جاء في بنيته العميقة خطاباً مهووساً بالسياسة، متضمناً الدولة في كل سطر من سطوره وفكرة من أفكاره، سواء كانت دولة قائمة أم ـ كما في الغالب ـ دولة متخيَّلة. ولا يقتصر الأمر على مفكّري الأجيال السابقة، كما أوضحنا سابقاً، وإنما ينسحب على ممارسات أبناء جيلنا أيضاً.

خُذْ مثلاً قضية التراث التي ألحّت على واقعنا الثقافي خلال العقود الأخيرة. إن لدينا العديد من المحاولات التي تحمل كل واحدة منها عنواناً كالتالي: "مشروع قراءة عربية للتراث". إنها تستعمل كلمة "مشروع" للتظاهر بالتواضع، لكن بقية العنوان تتضمن أن القراءة لا بد أن تكون واحدة ـ هذه بالذات ـ حتى تكون عربية. عندئذٍ يُصبح معنى لفظة "مشروع" أن شخصاً هو الذي فتح الطريق، وأن البقية مطالبون بالسير على خطاه؛ إن بنية المشروع توازي بنية الدولة الأبوية وذلك عبر خاصيتين هما إلغاء الاختلاف منذ البداية وإرساء مبدأ الزعامة: إذ يُفترض أن هناك قراءة واحدة كما أن هناك دولة واحدة، قارئاً على نمط واحد، كما أن هناك قائداً واحداً.

سيُقال: ألستَ تجد في كل اللغات دراسات جامعة حول تراث الأمة، بحيث إن الدارس لا يضطر إلى اللجوء إلى مئات المراجع وإنما يستمد نظرة شاملة من مرجع واحد جامع؟

والجواب: شتّان ما بين هذه الدراسات ودراساتنا نحن، فهناك اختلافات عديدة ينبغي أن لا تغيب عنّا. فإذا كان المقصود بالقراءة الجامعة هو تأطير الدراسات القطاعية، فهذا أمر محمود؛ وإذا كان المقصود بذلك هو الاستفادة من مجموع الدراسات السابقة، فهذا أيضاً أمر محمود.

لكن البعض من دراساتنا هي غير هذا تماماً. كيف يُمكن أن نقدّم قراءة حول

عشرة أو عشرين أو ثلاثين قرناً. والحال أننا لا نعثر في مكتباتنا على دراسات وافرة حول تطوّر مفهوم من المفاهيم السياسية أو الفلسفية، ولا نعثر حتى على معجم لغويّ تاريخي يُؤرّخ لنا بدايات الكلمات وتطوّرها. ولا نعثر إلا نادراً على دراسات قطاعية عميقة حول مسألة من المسائل، ناهيك عن تهميش العديد من المواضيع الأساسية مثل تواريخ الحياة اليومية للمجتمعات التي تمثّل العصب الرئيسي للتاريخ!

خُذْ مثلاً آخر: كم مؤتمراً عُقد عندنا وانتهى بتوصية لصياغة "علم كذا عربي"! إن تأسيس العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب لم يحدث أبداً نتيجة توصيات وقرارات ومؤتمرات، وإنما تأسّست هذه العلوم بالممارسة ثم أُطلق عليها فيما بعد "علم الاجتماع الألماني"، "علم النفس الإنجليزي".. الخ. بينما نبدأ نحن بالتسمية قبل أن يكون لدينا شيء ننسبه إلى أنفسنا. وبالتوازي تماماً مع آليات الدولة الأبوية نظن أن القرارات والتوصيات المُجمع عليها هي أفعال، ونظنّ أن مجرد إعلان شيء يُبرئ ذمّتنا ويفي بالمطلوب.

وباختصار، نحن ننشد التحديث، ونرى أن العائق أمامنا هو منظومات فكرية قديمة قد رسخت في الوعي على أنها الحقيقة المطلقة، فنظن أن طريق مواجهتها هي أن نبني على منوالها "منظومات حداثية". ويزيدنا قناعة بصحّة توجّهنا أننا نعرف الحداثة الغربية من خلال المنظومات المغلقة للقرن التاسع عشر، بله من خلال مختصرات لهذه المنظومات نُقلت إلينا أو تُرجمت إلى لغتنا. ولا ننتبه إلى أن المنظومات القديمة التي تقف عائقاً أمامنا لم تَرْسخ لقيمتها المعرفية ولكن لأنها تُطابق آليات ذهنية لاشعورية، وأن النسج على منوالها لن يكون سبباً في زحزحتها بل دعماً إضافياً للآليات التي رسّختها. كما لا ننتبه إلى أننا نعرف عن الخطاب الحداثي الغربي مسلماته حول نفسه أكثر من معرفتنا له بطريقة ناقدة واعية.

لهذا السبب، **أولاً**، نحن ميّالون إلى التعميم. فالثقافة العربية، مثل السياسة العربية، لا تهتمّ إلاّ بتقرير المبادئ وتقديم الخطوط العريضة، أما التفاصيل فلا تراها لائقة بها. نتخاصم صباح مساء حول الأصالة والحداثة في المطلق، لكن لا أحد يكلّف نفسه بأن يصوغ لنا من خلال موقفه المتأصّل أو الحداثي تحليلاً حول مشاكل التعليم أو قضية نقل التكنولوجيا أو ضعف الصناعة العربية. فإذا بادر أحدهم بفعل ذلك، لم يهتمّ به أحد. كذلك نتخاصم حول التيارات السوسيولوجية من دون أن نصوغ مقاربات مباشرة لمشاغل الشباب أو مآسي الأسرة أو صراع الأجيال.. الخ.

وللسبب نفسه، **ثانياً**، نحن ميّالون إلى التبشير. الثقافة العربية، مثل السياسة العربية، تبشّر كثيراً وتنتج قليلاً. فكم كتاباً كُتب حول التبشير بالحداثة، وكم مؤلفاً

عُرِّب حول هذا الموضوع؟ أما الأبحاث المبدعة المتميّزة فهي قليلة وأصحابها مغمورون أو أنهم يستمدّون شهرتهم لدينا من شهرتهم في الخارج.

وللسبب نفسه، **ثالثاً**، نحن مهووسون بالدولة. التراث الذي ندرسه هو تراث السلطة. التواريخ التي ننتجها هي تواريخ سياسية. القضايا الأساسية التي نطرحها هي قضايا متصلة بالدولة. الطموحات الشخصية هي طموحات ترتبط بجهاز الدولة. وعندما أقول الدولة لا أقصد بالضرورة دولة قائمة، فهي أيضاً دولة موعودة، دولة الاستبداد العادل التي تحلّ العقل بالقهر.

هذه الخاصيات والملامح التي استعرضناها نجمعها تحت تسمية "الحداثة العمودية"، ونعتبرها مسلمات جديرة بالمراجعة في المرحلة الحالية التي يُمكن أن تشكّل مرحلة انتقال نوعي في الثقافة العربية عبر طرح القضايا العالقة طرحاً جديداً ناقداً.

خطابُ الحداثة العمودية هو، إذن، الخطاب الذي يغلّب التعميم على التفصيل: يقرأ المجتمع من خلال السلطة السياسية؛ يختصر تطوّر الفكر في المنظومات الفلسفية؛ يبشّر بالمبادئ وينتظر أن تقوم قوة فوق العقل لينتصر العقل.

سيُقال هنا: إذا لم يقدر خطاب الحداثة أن يرتكز على تطوّر العلم ولم تحتضنه طبقة قوية، أفليس انقطاع الأمل بتماهيه بالدولة هو قضاء على الأمل الأخير ودفع به إلى الإحباط التام؟ والجواب هو النفي. لأن هذا الخطاب قد ظل قائماً إلى الآن من دون أن تسنده الدولة في الغالب، بل هي استفادت منه أكثر مما استفاد هو منها، وهو قادر بآلياته الخاصة على أن يفرض نفسه.

وليست الحداثة العمودية الشكل الوحيد الذي يُمكن تصوّره لهذا الخطاب. فهناك شكل آخر هو من قبيل الممكن، لنتواضع هنا على تسميته بـ "الحداثة القطاعية".

تتحدّد الحداثة القطاعية حسب مستويات ثلاثة:

**المستوى الأول** يتعلّق بالمثقف نفسه. تفترض الحداثة القطاعية أن يتحلّى المثقف بالتواضع ويتخلّى عن وهم أنه نبيّ أو زعيم؛ إنه فقط ممثل لقطاع واحد من قطاعات عديدة في المجتمع، والمجتمع لا يقوده أحد وإنما هو حاصلة تجاذب مختلف قطاعاته، وهو لا يحتاج إلى المثقف الأبوي الذي يفرض عليه الوصاية. وإذا كانت الزعامة السياسية قادرة على فرض وصايتها بالعنف، فأي سبيل تسلكه الزعامة الفكرية لفرض وصايتها؟ ليفتح المثقف قطاعاً للثقافة العالِمة عوض الغَرَق في الصّخب الأيديولوجي بزعم توجيه الجماهير، أو عوض تسخير النفس لخدمة المشاريع السياسية

بزعم تصويب وجهتها، والحال أنها هي التي توجهه. إن الحلم بالوصاية على كل المجتمع يؤدي بالمثقف إما إلى أن يعيش في الأوهام أو أن يتحول إلى مجرد بوق وصدى لأوهام المجتمع، ويكون بذلك ـ كما وصف شكسبير أحد أبطاله ـ «إنه كل الناس وليس أحداً». بينما إذا استطاع أن يكون ممثلاً لقطاع من قطاعات المجتمع، فإنه يحقّق ذاته وتميّزه وبذلك يؤدّي دوره بتفاعل مع بقية القطاعات الاجتماعية. إنّ دوراً جزئياً لكنه فاعل هو أفضل من دور وصاية كلية لا وجود لها إلا في وهم المثقف نفسه.

**المستوى الثاني** يتعلّق بموضوع الرّهان. تفترض الحداثة القطاعية من المثقف أن لا يراهن فقط على القطاع الأقوى في المجتمع، أي قطاع الدولة، لأن الفكر والسياسة هما نشاطان لكلٍّ منهما منطقه الخاص. كذلك تفترض منه أن لا يراهن على الرأي الغالب. لأن الثقافة ديدنها النقد، بينما الرأي الغالب قائم على التسليم، وهو صورة مقلوبة للاستبداد. وإنما تكون المراهنة على ديناميكية المجتمع. بذلك وبذلك فقط يتّجه الفكر دائماً نحو الأفضل، ليس بمعنى أنه يبشّر، ولكن بمعنى أنه يقدّم دائماً أمام أنظار المجتمع آفاق تجاوز المصاعب المطروحة. فأمام الطرح ونقيضه، يقدّم هو التأليف الذي يدفع حركة الوعي والتاريخ إلى الأمام.

**المستوى الثالث** يتعلّق بطبيعة الثقافة. تفترض الحداثة القطاعية من المثقف أن لا يقدّم حلولاً أيديولوجية وتعميمات ملغزة، بل أن يتخصّص في قطاع معيّن يثبت من خلاله قدرة خطابه على تقديم الأفكار الكفيلة بالنهوض والتقدّم. إن المثقف المختصّ في كل شيء هو مثل طبيب العصور الوسطى الذي كان الناس يخالونه قادراً على إعادة الحياة وتحويل المعادن ذهباً. أما المثقف الذي يختصّ في قطاع ثقافي معيّن، فهو مثل طبيب اليوم: إنه لم يعد يحظى بتلك الهالة التي كانت تحيط به، وإنما يقوم بدور لا يستطيع أحد إلغاءه أو إنكاره.

وهكذا، عوض أن نتصارع مثلاً حول قراءات عمودية للتراث، يُمكن أن نفتح قراءات قطاعية تتعلق مثلاً بتطوّر بعض المفاهيم، أو تطوّر اللغة، أو تطوّر السكن واللباس والحياة اليومية للناس العاديين.. الخ. وعندما تتوافر لدينا العديد من هذه الدراسات، يُمكن عندئذٍ التفكير في قراءات شاملة. وعوض أن نتصارع حول التيارات السوسيولوجية يُمكن أن نفتح دراسات قطاعية حول مشاغل المجتمع اليومية نثبت من خلالها أن الحداثة ليست ديناً جديداً ولكن حلولاً مبدعة اكتشفها الإنسان وهو يتأمّل مسار الإنسانية وواقعها.

لعلّني أجد في "مدرسة الحوليات" الفرنسية مثالاً يُجسّد ما أدعو إلى أن يقوم به

المثقف الحداثي في مجتمعه. لقد نشأت هذه المدرسة التاريخية في فترة كان الصراع محتدّاً خلالها بين اليسار واليمين. وكان الكثير من المثقفين يقوم بأدوار النبوّة ويُوظّف كل مكانته الفكرية في الصراعات الاجتماعية القائمة. ولقد كانت الخطابات السائدة خطابات عامة حول التاريخ المطلق لتدعيم الماركسية أو لتفنيدها. آنذاك اتفقت مجموعة صغيرة من المؤرِّخين، هؤلاء الذين سيُعرفون فيما بعد بمدرسة الحوليات، على أن يتركوا جانباً الصراعات العامة والخطابات المجرَّدة حول التاريخ وأن يقوموا بدراسات قطاعية عميقة حول مواضيع لم يكن يهتم بها أحد مثل تطوّر وسائل الزراعة والتغييرات الديمغرافية وتواريخ المجاعات... الخ، واعتمدوا في ذلك كل أنواع الوثائق مثل وصايا الموتى والتقييدات الشخصية للرهبان... الخ.

بعد بضع سنوات، فرضت "مدرسة الحوليات" نفسها عالمياً، وأثبتت أن أفضل وسيلة للتصدّي للتاريخ التقليدي ليست مصارعته بمنظومة مغلقة مثل الماركسية، بل تقديم بدلاً منه دراسات قطاعية موثّقة ورصينة. وبهذا المنهج فرضت خطاباً حديثاً في التاريخ من دون أن تضطر إلى الغرق في الصخب الأيديولوجي.

إضافة أخيرة إلى من لا يعرف جيداً تاريخ هذه المدرسة وإلى من يشكّك في اهتمام الناس بالدراسات القطاعية التفصيلية مقابل تهالكهم على التعميم: إن "مدرسة الحوليات" لم تفرض نفسها على المستوى الأكاديمي فحسب، بل إن كبار كتّابها يُعدّون إلى اليوم في فرنسا من أشهر الكتّاب، وأرقام توزيع الدراسات الضخمة التي كتبوها قد فاقت أحياناً مئات الآلاف من النسخ، وتجاوزت بكثير توزيع الكتابات الأيديولوجية التي كان بعض المؤرّخين المناضلين يزعم أنه يكتبها بحسب قدرة الجماهير على الفهم!

**دراسات عربية،** آذار/ نيسان ـ مارس/أبريل ١٩٩٩

# ضرورة الإصلاح الديني

كثُر الحديث في المدة الأخيرة عن الإصلاح الديني وتجديد الخطابات الدينية، في الوقت الذي شهدت فيه المجتمعات العربية ظاهرة مذهلة لم تنل حظاً من التحليل. فأمام الاحتلال الأميركي للعراق لخلع الدكتاتور صدام حسين، جاء الرد التلقائي أو الموجّه لقطاعات عديدة في هذه المجتمعات متمثلاً في ارتفاع مفاجئ لعدد النساء اللائي قررن ارتداء الحجاب. ولم يقتصر الأمر على العراق وحده بل شمل البلدان العربية جميعاً، بل أيضاً الجاليات العربية في أوروبا. كانت تلك وسيلة التعبير التي اختارها كثيرون أمام وضع يتجاوز في الحقيقة التصنيفات المبسّطة التي دفعتهم إلى هذا الموقف (أليست أميركا المتهمة بالصليبية هي التي حررت الطاقات الدينية في العراق بعد أن قمعها صدام الذي يعتبره البعض البطل الوطني؟). وقد يحمل الحجاب في ذاته دلالة رمزية، بصفته حاجزاً بين الرأس الذي هو مركز التفكير وبين ما يحيط به، كي لا ينكشف عمق الهوّة بين الوعي والواقع الموضوعي. فكلنا يشعر بالصداع أمام تعقد الأوضاع الحالية واستعصائها عن قوالب التفكير الجاهزة.

لكن دعونا نفكر بعمق أكبر في قضية الإصلاح الديني وعلاقتها بالتحديث. نرى أنه يقع التمييز في الغالب بين الإصلاح والتحديث، فترتبط الكلمة الأولى بالمجال الديني، ويُعرَّف الإصلاح بأنه الجهد المتواصل الذي قامت به الحضارة العربية للتقريب بين معاييرها وقيمها من جهة وواقعها المعيش من جهة أخرى. فيما ترتبط الكلمة الثانية بمجال المدنية، فيُعرَّف التحديث بأنه الجهد الذي بدأ في العصر الحديث لإقحام مكتسبات الحضارة الجديدة في الواقع اليومي للعرب، مع ترك مجال الأخلاق والدين خارج مجال الاقتباس والتأثر.

فإذا قبلنا بهذا التمييز بدا مسار التغيير في المجتمعات العربية حلقات متراجعة. كانت البداية بالإصلاح الديني لإثبات العروبة ضد التتريك، ثم جاء جيل اطلع على المنجزات الأوروبية وبدأ يدعو إلى الاقتباس منها على أساس مدني بحت، مستثنياً القضايا المتصلة بالدين والأخلاق. ثم تبعه جيل ثالث أعاد توظيف الدين بعد أن تحوّل التحديث المدني إلى عهدة إدارات الحماية والاستعمار. وأعقبه جيل قادة الدول الوطنية

الذي عاد مجدداً إلى الإصلاح المدني وأطلق عليه اسم "التنمية". لكن فشل هذه التنمية أعاد الكرة لخطابات تطرح الإصلاح بلغة دينية وقد تتدعم اليوم بحكم أن الناس يميلون إلى مقارنة الحضور الأميركي المكثف في المنطقة العربية بفترة الاحتلال البريطاني أو الفرنسي. فعلى هذا يمكن أن يتواصل الدور قرناً آخر من دون أن ينجح أحد المشروعين، الإصلاح الديني أو التحديث المدني، في تحقيق مكاسب حاسمة تمنحه شرعية ثابتة.

إلا أن هذه الصورة التي تبدو في ظاهرها كفيلة بتفسير المسار العام الذي خضعت له تجارب التغيير في المجتمعات العربية تتسم بكل خاصيات التصوير السطحي للأمور. فهي لا تأخذ بعين الاعتبار حقيقتين رئيسيتين: **أولاهما** أن إصلاح الشأن العربي والإسلامي لئن كان طموحاً قديماً في التاريخ فإنه اتخذ منحى مختلفاً في العصر الحديث، لأنه أصبح مرتبطاً بواقع عالمي جديد مركزه خارج الرقعة العربية أو الإسلامية. **وثانيتهما** أن فترة الاستعمار "القديم" (نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين) لا تقارن بنمط السيطرة التي شهدتها بعض المناطق العربية في العصر الوسيط؛ لقد ثوّرت هذه الفترة المجتمعات العربية من الداخل، وهي التي فقدت توازنها قبل ذلك بكثير. ولئن لم يترك الحضور الصليبي في الشام أو الإسباني في بعض مناطق المغرب أثراً كبيراً، فإن الحضور الإنجليزي أو الفرنسي في العصر الحديث أدى إلى تغييرات جوهرية، بل حصلت التغييرات أيضاً في الأقطار التي لم تشهد استعماراً حقيقياً مثل الجزيرة العربية وتركيا وإيران.

إن مراعاة هاتين الحقيقتين البديهيتين تدعو إلى التفكير في ما إذا كان ممكناً أن نواصل اليوم التفكير في التحديث أو الإصلاح الديني بنفس تصورات العهد ما قبل الصناعي الرأسمالي.

لننظر إلى الأمور بتجرد: لقد ظهرت بين الفينة والأخرى، أثناء العصر الوسيط، دعوات كانت تحمل لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتدعو إلى الجهاد، وقد مثّلت فعلاً محاولات للعودة إلى معايير الفقهاء والصور التي احتفظت بها الكتب الدينية عن العصر المثالي. من جهة أخرى كان المجتمع والدولة يقتبسان من دون نقاش طويل المنجزات المادية للحضارات الأخرى لأنها لم تكن تهدد التوازن الاجتماعي العام. ولم يقتصر ذلك على الحضارات الكبرى التي ورثها العرب مثل الحضارة الفارسية والبيزنطية، بل شمل أيضاً الحضارات الأخرى التي اتصلت به من شرق أوروبا إلى أقاصي آسيا إلى مناطق إفريقيا البربرية والزنجية.

قد يكون أكثر قبولاً في الوعي العام أن نقول: إن تجارب التحديث التي ابتدأت

في القرن التاسع عشر مختلفة اختلافاً نوعياً عن الاقتباس التلقائي الذي كان يحدث في العصر الوسيط من دون أن يثير صعوبات حقيقية على مستوى الوعي أو على مستوى الإنجاز. أما أن نقول: إن الإصلاح الديني المنشود في العصر الحديث هو غير تلك الحركات الإحيائية والجهادية التي عرفها العصر الوسيط، فسيُعدّ بدعةً وبطلاناً.

على أن الأمر لا يعدو ذلك. صحيح أن الاصطدام بأوروبا الرأسمالية قد أعاد الروح للمقولات الإحيائية والجهادية، ولممثليها من كتّاب العصر الوسيط، ولمدوناتها وشروحها. بل يمكن القول إن دعوات الجهاد أصبحت أكثر تضخماً، لأن التضحيات التي غدت مطلوبة لمدافعة غزاة اليوم هي أعلى بكثير من التضحيات التي كانت مطلوبة من فرسان الحروب الصليبية الذين لم يواجهوا إلا فرساناً مثلهم يستعملون معدات قتالية لا تختلف نوعياً عن معداتهم. كان الجهاد في العصر الوسيط آلة تعبئة ووسيلة لبث روح الشجاعة لدى المقاتلين، فيما أصبح في العصر الحديث نوعاً من التثمين الرمزي لمقتل المحارب الضعيف الذي لم يعد له قِبَلٌ بأعداء يتفوقون عليه نوعياً في آليات القتال. لكن الصحيح أيضاً أن حركة الإصلاح الديني كما نشأت في العصر الحديث لم تقم على أساس جهادي بل على معاينة مفادها أن الجهاد وحده لن يجدي نفعاً وأن المطلوب تحقيق إصلاح داخلي يسمح بتحصيل عناصر القوة أولاً قبل الدخول في المواجهات. لم ينشأ الإصلاح ضد التحديث بل جاء نتيجة فشله، ولم يكن تواصلاً لحركات الإحياء والجهاد في العصر الوسيط بل إدراكاً لاختلاف المرحلة، ولم يكن بديلاً عن التحديث بل حاول إيجاد مرتكز آخر له غير الدولة التي أصبحت في مقام القاصر تحت الاحتلال الأجنبي، فوجَّه خطابه إلى الرأي العام الذي كانت توجهه الثقافة الدينية.

لا تناقض إذن بين مشروعي التحديث والإصلاح بشرط فصلهما معاً عن تجارب العصر الوسيط التي هي نوع آخر لأنها كانت تواجه واقعاً مختلفاً نوعياً عن واقع العصر الحديث. وقد يبدو هذا القول مستغرباً بالنسبة إلى الإصلاح الديني، لكن لا يوجد في الحقيقة ما يدعو إلى الاستغراب. فالإصلاح الديني الحقيقي لا يتمثل في مراجعة بعض المواقف والأحكام بل التفكير بعمق في وظائف الدين في العصر الحديث. لقد تغيّرت وظائف الدولة والآلة والمختبر والمدرسة في هذا العصر، ومن الطبيعي جداً أن تتغير وظائف الدين وعلاقاته ببقية المؤسسات الاجتماعية. فبدل أن ينظر إلى الإصلاح الديني في علاقة بتجارب ماض مختلف يجدر أن ينظر إليه في علاقة بالعالم الحديث ومُثُله. ولا ينفع أن يقال إن العالم الحديث متناقض مع مُثُله، فالمُثُل الدينية لا تقلّ تناقضاً مع تاريخ المجتمعات التي تبنتها. الواقع يخون المُثُل دائماً، لكن المُثُل تظل دافع الإنسانية

الخيرة في نضالها المستمر ضد الأنانية والظلم والتسلط. والإصلاح الديني الحقيقي ليس الذي يواجه المُثُل الحديثة بالمُثُل الدينية بل هو الذي يعيد صياغة المثل الدينية لتشارك آلاف البشر من كل التقاليد الدينية في ذلك النضال. أما إذا ما ظل الكثيرون يتحدثون عن الإصلاح الديني وهم يعملون على الدعوة الصريحة أو المتخفية إلى السيطرة وإقامة الدولة الدينية على نمط العصر الوسيط، فلن يكون سعيهم سبيلاً لاستعادة القوة والمنعة بل طريقاً للطائفية ولمزيد من إضعاف المجتمعات وتمزيق وحدتها لتسهل سيطرة الأجنبي عليها.

إن الوقائع تؤكد أيضاً أن التغاضي عن المسألة الدينية في المجتمعات العربية هو موقف لم يعد مقبولاً، فالإصلاح الديني مشروع متأكد الأهمية وليس مجرد مكمّل للمهام الإدارية للدولة أو ترفاً فكرياً للمثقفين، ولا يجدي أن تلوكه الألسن فترة ثم تتحول عنه إلى موضوع آخر، ينبغي أن يكون على قائمة الاهتمامات إذا ما اتجه الوجهة الجديدة التي تستحث إليها الخيبات المتعاقبة التي شهدتها المجتمعات العربية إلى حد الآن. فلن يتحقق التحديث إذا ما ظل الدين أداة توظفها الدولة تارة، والمعارضة طوراً، والأطراف الخارجية أطواراً.

**الحياة،** ٢٠٠٣/٨/١٠

# في الإصلاح عموماً، والإصلاح الديني تخصيصاً

من المرجَّح أن يكون الدال "إصلاح" المحور الذي سينعقد حوله التفكير العربي في الشأن العام، وذلك لعدة عقود قادمة. واللافت للانتباه أن الفكر العربي لم يخرج بعد من الإشكالية التي ظل يتداولها مدة قرنين، إذا اعتبرنا أول تجربة عربية مهمة في التحديث قد بدأت في مصر مع محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨)، لكنه لا يفتأ يقلّبها بطرق شتى ويضع لكل مرحلة عنواناً عاماً يختزل تفاصيلها ويجمع اختلاف وجهات النظر حولها. لا تعدو إشكالية هذا الفكر أن تكون بحثاً في العلاقة بين نموذجين: نموذج ماض يذكّر بقوةٍ قد أفلت، ونموذج حاضر يشهد بقوة الآخر ويذكّر بضعف الذات وانحطاطها. فهل تكتسب أسباب القوة بالاقتباس من الماضي أم من الآخر أم بانتقاء عناصر من هذا وذاك؟ إن الفكر العربي يتوحد حول هذه الإشكالية الصورية التي تختزل إلى حد التشويه الأوضاع المعقدة للمجتمعات العربية. ذلك أننا إذا تجاوزنا مستوى الفكر العام إلى مستوى الوصف الاجتماعي نرى أن الأوضاع مختلفة اختلافاً بيّناً، بل متناقضة إلى حد كبير. فالمجتمعات التي يتخذها هذا الفكر موضوعاً له بعضها غني وبعضها فقير، بعضها قبلي وبعضها حضري، بعضها متجانس عرقياً ودينياً وطائفياً وبعضها أشبه بالفسيفساء الاجتماعية، بعضها قديم الانفتاح على العالم وبعضها في معزل عنه حتى عهود قريبة.

ويزداد هذا التباين وضوحاً إذا دققنا في مسائل مفردة مثل واقع المرأة أو التعليم أو الصحافة أو البرلمان، فإننا واجدون حينئذ أوضاعاً شديدة التباين. إلا أن غياب التوصيف الاجتماعي والمعاينة الكمية هو الذي يسمح بالالتفاف حول إشكالية جامعة ذات طابع كيفي. ولئن كان غياب التحليل الكمي آفة من آفات هذا الفكر فليس المقصود هنا التقليل من شأن هذه الإشكالية التي يتخبط فيها، رغم شكليتها وعموميتها. ذلك أن من طبيعة الفكر البشري أنه يحاول أن يجد معنى جامعاً للاتجاهات التي يحددها لسلوكه وأن يقنع نفسه بأنه مختار في ما يقدم عليه. ثم إن اشتراك الأغلبية في

اللغة والدين يجعل التأثير والتأثر قوياً ومتبادلاً. لقد كانت مصر سنة ١٨٠٥ أقرب إلى اليابان منها إلى وضع الجزائر في نفس الفترة، والمغرب في بداية القرن العشرين كان أقرب إلى وضع البرتغال في الفترة ذاتها، ولم تكن تونس في ذروة العهد البورقيبي (أي الستينيات من القرن العشرين) تبدو ذات تشابه مع المجتمعات الخليجية آنذاك. ومع ذلك فقد اتضح أكثر من مرة أن الدائرتين العربية ثم الإسلامية تتمتعان بحضور قوي لا يمكن تجاوزه، بل هو الذي يتجاوز حدوده في أغلب الأحيان فيعمل على طمس حقائق بديهية مثل اختلاف المجتمعات العربية عن بعضها البعض واختلاف مكوّنات المجتمع الواحد أحياناً، ومثل حقيقة الدولة القطرية وحقيقة تمثيلها لسيرورة تاريخية ذاتية قد يكون الاستعمار عمل أحياناً على الاستفادة منها لكنه لم يكن في الغالب باعثها الأول.

إن القوى الدولية نفسها تضطر إلى أن تتعامل مع هذه الظاهرة وفي حدود المفارقة التي أبرزنا؛ أليست آخر مستجدات سوق الاستهلاك اللفظي عبارة "الشرق الأوسط الكبير" التي تعني العالم الإسلامي مع تجنب تصنيفه دينياً؟ أما المطلوب فهو "إصلاح" هذا العالم، وهو ما يعلن أهله أيضاً أنهم في صدد السعي إليه، حكومات ومعارضات ومجتمعات أهلية ومدنية وجماعات وأفراداً. لذلك ستكون قضية الإصلاح محورية رغم التباين الشديد في تحديد المدلول والمضمون. على أن هذا الوضع لا يفسر وحده لماذا أصبحت هذه اللفظة في وضع مركزي. فهي إنما تأتي بعد سلسلة من العناوين المتعاقبة وقد استبطن كل منها رؤية ومسلمات ورغبات، فيما تستبطن لفظة "إصلاح" بدورها مسلمات ورؤى ورغبات مختلفة تحل بديلاً عن سابقات فقدت بريقها.

## ١ ـ العهود الأربعة

ففي الفترة الممتدة من ١٨٣٠ إلى ١٨٨٠، كان العنوان الجامع لمشاغل الفكر العربي مختزلاً في لفظة "مدنية". كان التصوّر السائد آنذاك أن الهوة بين العالمين الأوروبي ـ الغربي والعربي ـ الإسلامي ذات طبيعة كمية لا نوعية، وأن مجرد اقتباس المظاهر المادية للمدنية الجديدة مع الاحتفاظ بالنظم القيمية المحلية كفيل بردم هذه الهوة وعودة التوازن في العلاقة بين الطرفين. كانت عناصر عديدة تدفع إلى التفاؤل، أهمها تعاقب تجارب التحديث ذات البدايات المبشرة: محمد علي في مصر (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨)، التنظيمات في تركيا (١٨٣٩ ـ ١٨٧٨)، الدستور في تونس (١٨٦١)، عهد النظام في المغرب (١٨٦٠ ـ ١٩٠٧)... الخ. ربما كانت الشخصيات الفكرية الممثلة لهذه الفترة تُظهر تفاؤلاً يتجاوز قناعاتها الحقيقية، إلا أن اختيار عنوان "المدنية" كان عملية مقصودة غايتها توفير الشرعية والقبول لمشاريع تغيير لا يمكن

أن تحصل إلا بالاقتباس من الغرب. ولم تكن كلمة "مدنية" ذاتها كلمة من التراث، فلا وجود لها في المعاجم العربية القديمة، أما الفعل تمدن في هذه المعاجم فلا يعدو معنى سكنى المدن. وإنما اتخذت الكلمة المعنى المستعمل إلى اليوم من خلال الالتقاء بالحضارة الجديدة.

ثم من ١٨٨٠ إلى ١٩١٤ أصبح العنوان الجامع لمشاغل الفكر العربي يدعى "الجامعة الإسلامية"، الذي كان يعبِّر عن طموحين متناقضين، رغبة الدولة العثمانية في الحفاظ على وجودها وشعور النخبة بأن هذه الدولة لم تعد في وضع يسمح لها بالاستمرار. كانت الوحدة الدينية تعني تعبئة الرأي العام (إذا جاز استعمال هذه الكلمة) باستعمال أداة الدين في سبيل مقاومة الاستبداد والتخلّف والاستعمار المتربص. وقد طرح الإصلاح الديني بديلاً لإخفاق مشاريع تحديث الدولة بالاقتباس من المدنية الحديثة التي أصبحت تحمل صورة عدوانية، فهو يؤشّر لانتقال المبادرة من الدولة ومنظريها (مثل الطهطاوي وخير الدين) إلى زعامات من المجتمع الأهلي. ولما كان التعليم دينياً أساساً، فإن النخبة التي حملت على عاتقها هذه المهمة لم تكن قادرة على توسل غير اللغة الدينية والمفاهيم الدينية للتعبير عن قضايا كانت مدركة إلى حد كبير أنها من طبيعة غير دينية، كما أن نفوذها إنما ينحصر في ذلك الصيت الكبير الذي كان يحظى به الخطيب الديني في أوساط الأهالي، فاللغة الدينية كانت اللغة الوحيدة الممكنة للمقاومة واللغة الوحيدة التي تتقنها تلك النخبة وتوحّد بينها وتبني جسوراً لتعاضدها. لكن في تلك الأثناء كانت الأوساط المسيحية خاصة قد بدأت تنشر فكراً حديثاً، ليبرالياً ثم ليبرالياً اشتراكياً، كان له تأثير في مستوى النخبة لكنه لم يكن قادراً على الوصول إلى مسامع الجمهور.

بعد سقوط الخلافة عام ١٩٢٤ وإلى حد منتصف القرن العشرين أصبحت القضية تتخذ عنواناً جديداً هو الاستقلال، فقد أصبح كل قطر يواجه منفرداً مصيره ومستقبله. بدا في هذه المرحلة وكأن الحضور الأجنبي هو المشكل الأساسي إنْ لم يكن الوحيد للمجتمعات العربية، كما كان الأمل مفرطاً في تصور المستقبل عندما يتخلص من الاحتلال بأنواعه المختلفة. كانت بعض الكيانات لم تعرف حدودها إلا من خلال التقسيم الاستعماري، لكن الأغلبية لئن تأثرت بهذا التقسيم فإن سيرورة تفردها ترجع إلى ما قبل العهد الاستعماري أو أن عناصر داخلية موضوعية كانت الأكثر حسماً. ولقد استعمل الدين بكثافة لتعبئة الجمهور ضد الحضور الأجنبي لكن الحركات الاستقلالية كانت في الغالب ذات توجه ليبرالي، وكان مستندها الرئيسي مبدأ حديث هو حق الشعوب في تقرير مصيرها، وهو مبدأ قد اشتهر مع الإعلان الشهير للرئيس الأميركي

ويلسن عام ١٩١٨. وقد دخل الشعب في هذه المرحلة فاعلاً في التاريخ، إلا أن قيادة تلك الحركات كانت نخبوية وموزعة بين الوجهاء التقليديين ومتعلمين من المدارس الحديثة. ولم تطرح في الغالب قضية اقتسام السلطات بين الطرفين إلا بعد تحقيق الاستقلال.

أخيراً، أصبحت الثورة منذ النصف الثاني من القرن العشرين الكلمة الأم التي تجتمع حولها مختلف التيارات الأيديولوجية، لكل منها ثورته الموعودة. لم تكن كلمة "ثورة" بدورها كلمة من التراث، فلا أثر لها في المعاجم القديمة بالمعنى المستعمل إلى اليوم. ومعلوم أن الكتّاب العرب الأوائل الذين اطلعوا على وقائع الثورة الفرنسية كانوا قد استعملوا كلمة "فتنة" ذات الإيحاء الديني السلبي. أما كلمة "ثورة" فقد حملت إيحاءً إيجابياً وأصبحت موضع طلب مكثف، فقد استعملت في كل المجالات: ثورة فكرية، ثورة اجتماعية، ثورة تعليمية. . . الخ. لكن الواقع أن أغلب الثورات العربية لم تتجاوز مستوى التغيير السياسي، فيما ظل العمق المجتمعي بعيداً عن الثورة وشعاراتها. وذلك هو الفارق بين الثورات العربية والثورتين النموذجيتين اللتين كان يطمح إلى محاكاتهما: الثورة الفرنسية (١٧٨٩) والثورة البلشفية (١٩١٧).

## ٢ ـ الإصلاح

من الواضح أن كلمة "ثورة" فقدت اليوم بريقها، بل أصبحت في كثير من الأحيان تُذكّر بتخمة الشعارات البعيدة عن الواقع. كانت أولى الثورات العربية ثورة يوليو ١٩٥٢ في مصر، التي فقدت بريقها بعد وفاة الزعيم عبد الناصر. كان للثورة الجزائرية عام ١٩٦٤ وقع كبير في الفضاء العربي والعالمي، إلا أن الأحداث المؤلمة التي عاشتها الجزائر منذ التسعينيات قد كشفت الفارق بين الشعارات والواقع. الثورة الفلسطينية التي انطلقت سنة ١٩٦٤ كانت رافداً من الروافد الرئيسية للدعوة الثورية، لكن أوسلو (١٩٩٣) قد حوّلتها سلطةً لا تختلف في طريقة إدارتها عن السائد في المنطقة، مضافاً إليه العجز عن تحقيق الحد الأدنى من المكاسب للشعب الفلسطيني. لعلّ مشروع البعث هو أكثر المشاريع الثورية تماسكاً من حيث البناء النظري، وقد آل إلى سلسلة الانقلابات ثم المغامرات العسكرية الخائبة، وقد أصبح العراق الضحية التي لا يُقتدى بها في مجال التجارب الثورية. يُضاف إلى كل هذه المعطيات مصير ثورتين خارج المنطقة العربية: الثورة البلشفية التي فقدت دورها النموذجي بانهيار الاتحاد السوفيتي (١٩٩١) والثورة الإيرانية (١٩٧٩) التي بعثت أملاً كبيراً في البداية ثم انتهت إلى نفس مصير الثورات الأخرى. من الواضح أن القرن العشرين الذي بدأ بثورة ١٩١٧

وانتهى بسقوط الشيوعية لم يكمل دورته إلاّ وقد انتهى معه عصر الثورات والثوار.

لقد تدرّج الفكر العربي من طلب المدنية إلى طلب الجامعة الإسلامية إلى طلب الاستقلال إلى طلب الثورة. لا شك في أن كل عهد من العهود الأربعة قد حقق مجموعة من المكاسب، لكن الحصاد النهائي يبدو هزيلاً، بسبب المزايدة في الأهداف مقابل التواضع الشديد في الإنجاز، إضافة إلى المنحى الثابت للفكر العربي لتفادي إثارة القضايا العميقة بدعوى المحافظة على الوحدة أو منح الأولوية للتحرير أو غير ذلك من الذرائع. إن الفكر العربي منذ بداياته يشكو تضخماً في رؤيته لنفسه وتهويناً لطبيعة المعارك التي يلوّح بها (لا أقل من القضاء على الصهيونية والإمبريالية!). وكان لغياب النظرة التاريخية الموضوعية للماضي دورٌ رئيسي في تضخيم الادعاءات حول المستقبل، على أن هذا التضخيم يرتد بدوره عائقاً يحول دون قيام تلك النظرة الموضوعية المطلوبة. إن ظروف الحرب الباردة ووجود المنطقة العربية في فضاء استراتيجي متنازع عليه بين القوتين العُظميين آنذاك قد دعّم الانطباع بأن للعرب الدور الأول في المعادلات الدولية. إلا أن نهاية الحرب الباردة واستفراد الولايات المتحدة بقيادة العالم قد كشف حقيقة عملت الشعارات طويلاً على إخفائها، أقصد تواضع الإمكانات العربية الفعلية في كل النواحي، السياسية والاقتصادية والثقافية، بل أيضاً الرياضية والفنية. وفيما يبدو للبعض اليوم أن عالم القطب الواحد هو الذي أضعف المنطقة العربية، فإن الواقع أن هذا الضعف قديم مستأصل، إلا أن ظروف الحرب الباردة كانت تحجب الكثير من آثاره، عندما كان ممكناً الاستفادة من صراع العملاقين للتمتع بهامش مناورة اختفى اليوم.

من الطبيعي إذن أن تحتل كلمة "إصلاح" المقام الأول في التفكير الجديد حول الشأن العام. تتوافر في هذه الكلمة مجموعة من الامتيازات بالنظر إلى الوضع الحالي.

**أولاً**، يبدو مشروع الإصلاح أكثر تواضعاً وواقعية من المزايدات الثوروية السابقة. منذ سنوات قليلة كانت الإصلاحية كلمة ذات مدلول سلبي، خاصة لدى المثقفين الذين حلموا بثورات تقلب الأوضاع رأساً على عقب وتحقق كل المطلوب دفعة واحدة. فالإصلاح يفترض مجموعة واضحة ومحددة من المبادرات التي يعتقد أنها مطلوبة من أجل تحسين جزئي ومتدرج للأوضاع.

**ثانياً**، يبدو الإصلاح مسايراً لروح العصر، فقد اختفت الأحلام الثورية في العالم كله، ولم يعد النظام العالمي الجديد يقبل الهزات العنيفة، بل ربما أصبح بعد تفجيرات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ قليل الاكتراث بالتمييز بين الثورة والمقاومة العنيفة والإرهاب. وقد سارعت أغلب الأنظمة الثورية السابقة إلى التخلي عن ادعاءاتها الثورية، ومن حسن حظ القادة الثوريين أنهم لم يعيشوا ليشهدوا بداية القرن الجديد، لكن من عاش منهم

وظل متمسكاً بالسلطة، مثل فيديل كاسترو في كوبا وياسر عرفات في الأراضي الفلسطينية المحتلة، فإنه يلاقي مصيراً لا يُحسد عليه.

**ثالثاً**، تحتمل كلمة "إصلاح" ما تحتمله العناوين السابقة من قدرة على الجمع بين المرغوب والمفروض، وصبغ المقتبس بلون المحلي. فمفهوما "مدنية" و"ثورة" مستحدثان كما ذكرنا، والاستقلال مفهوم مستحدث أيضاً، فقد كان القدامى يختارون بين الجهاد عند القدرة والهجرة عند الهزيمة. والجامعة الإسلامية كانت صياغة دينية لفكرة القومية كما ظهرت في أوروبا. الإصلاح كلمة قديمة ذات منحى أخلاقي يمكن أن تستوعب اليوم كل المضامين، من وصفات صندوق النقد الدولي إلى تنمية الأنشطة الرياضية في الأرياف. كلمة "إصلاح" قادرة على أن تعطي الانطباع بأن المطلوب ليس مساراً مستحدثاً أو استجابة لضغوط خارجية بل طموح كثيراً ما جرى التعبير عنه في الماضي. ذلك أن طبيعة الفكر العربي أنه يشتغل في علاقة متخفية مع الغرب ليخفي عن نفسه حاجته إليه. ومنذ بداية العصر الحديث لم تكن اللغة المطروحة إلا انعكاساً لرغبة مزدوجة في التصدي إلى العصر والدخول فيه في نفس الوقت، ولم تكن الكلمات إلا حروفاً عربية لمفاهيم فرضها العصر.

ما هي ماهية الإصلاح المنشود؟ ما حقيقته وما أهدافه؟ هذه أسئلة سوف تسفر طوال العقود القائمة عن إجابات شتى، وسوف تنقسم الاجتهادات حولها مذاهب وتيارات تعيد بشكل ما التيارات السابقة، لكنها مضطرة إلى أن تتخلى عن اللغة القديمة ذات المنحى الثوروي الشعاراتي. من المتوقع أن تكون التطلعات أكثر واقعية، وستختفي المشاريع السياسية ذات الطموحات العالية وتتحدد في كل مجتمع مطالبات سياسية محددة وبراغماتية. وتبعاً لذلك ستفقد الأيديولوجيات السياسية وظيفة التعمية عن ظروف الحياة اليومية ويتراجع الهمّ السياسي ذاته إلى المرتبة الثانية فيما تصبَح القضايا الاقتصادية والمعاشية ألصق بالاهتمام العام. إن انهماك الأفراد في معالجة قضاياهم اليومية بدل انتظار الانقلابات الكبرى التي تحقق كل شيء دفعة واحدة سيكون ذا نتائج اجتماعية ضخمة وليست جميعاً إيجابية ومرغوباً فيها، ولن يفلح دعاة الفضيلة المطلقة في التصدي لهذه العاقبة. فالسلوك سيصبح أكثر فردانية وانتهازية، ما يعني حتماً التخفيف من قوة الروابط العتيقة ومن دور المؤسسات الاجتماعية العريقة مثل الأسرة والطائفة والقبيلة. على أن التحجيم الذي سيصيب جهاز الدولة سيكون عامل إنعاش لهذه المؤسسات في مجتمعات أخرى خضعت للدولة الكلّيانية التي أخذت وظائف الأسرة والطائفة والقبيلة. فنظام الحزب ـ الدولة ليس أكثر من تأسيس قبيلة حديثة تبتلع القبائل القديمة. سوف يتعاظم أيضاً التسابق نحو الاستهلاك في ظرف ستقل فيه فرص

الدعم الحكومي للمستهلكات، ما سيترتب عنه اصطباغ كل النشاطات بالطابع الاستهلاكي، ومنها الفكر نفسه. فالتعليم مثلاً سوف يتجه نحو المجالات ذات المردود الربحي المؤكَّد، من دون المواد الأدبية العامة. ولا يعني ذلك أن المتعلمين سيكونون أكثر استنارة، لأن التعليم ذاته سيفقد ماهيته الثقافية من أي نوع كانت. ومن المتوقع أيضاً أن ينمو الاهتمام بالمعطيات الكمية وينهمك كل مجتمع في شؤونه الخاصة فيتراجع التفكير في المطلقات، إلا أن الفكر العربي لن يفقد ترابطه لأن المجتمعات العربية ستواجه مشاكل من نفس النوع وإنْ واجهتها بطرق مختلفة.

## ٣ ـ القضية الدينية

ومن المتوقع أن تكون القضية الدينية ذات حضور قوي في العقود القادمة، أقصد الجوانب الاجتماعية في الدين والتدين. لم تحظ هذه القضية بمعالجات عميقة في العهود الأربعة السابقة، شأن القضايا الاجتماعية الأكثر حساسية وتعقيداً. تم الاكتفاء بمعالجات سطحية تفادياً للمخاطرة وإثارة الخلاف. كانت الفكرة السائدة في عهد "المدنية" أن الدين يبقى على حاله، فكراً ومؤسسات، ويكتفى منه بأن لا يعارض الاقتباس من الحضارة الحديثة، باعتبار المقتبسات من الأمور الدنيوية الواقعة تحت حكم الإباحة. وقد عمل رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) وخير الدين التونسي (١٨١٠؟ ـ ١٨٨٩) على نشر هذه الفكرة وترسيخها بين العرب، كما نشرها آخرون في تركيا والهند وإيران وبقاع أخرى من العالم الإسلامي. لا يوجد داعٍ، بمقتضى هذه الفكرة، لمراجعة الفكر الديني أو إدخال تغييرات جوهرية على المؤسسات التي تمثّله. بدا أنه يمكن الاتفاق حول تقسيم يكون الدين فيه خاصية كل مجتمع والمدنية تراثاً مشتركاً للبشرية. وانتشرت محاولات إحياء ذكريات المدنية العربية قديماً والتذكير باقتباس أوروبا منها لتأكيد الطابع الكوني للمدنية وأنها تراكم مساهمات بشرية متنوعة. وكثيراً ما تمّ تضخيم الدور العربي قديماً بقصد إضفاء الشرعية على الاقتباس المكثف من الغرب حاضراً. ولما كان المشكل مطروحاً بهذا الشكل، فإن القضية الدينية ظلت خارج إطار المعالجة العميقة، بل جرى السعي حثيثاً لتفادي أي اصطدام بالفكر الديني السائد والمؤسسات التقليدية الممثلة له، ما عدا نقد بعض مظاهر التدين الشعبي الذي كان منذ القديم محل اشمئزاز النخبة الحضرية مع أنه يعبّر عن المشاعر الدينية للعدد الأكبر من الناس.

جاء بعد ذلك عهد الجامعة الإسلامية، فكان أكثر جرأة في نقد المؤسسات الدينية التقليدية محمِّلاً إياها المسؤولية عن وضع التجزئة والتناحر والضعف، كما كانت هذه

المؤسسات تتجه طبيعياً نحو الانحطاط نتيجة انحطاط الدول التي كانت ترعاها. قام مشروع الجامعة الإسلامية على طموح تحقيق الوحدة لمواجهة التحديات، فانطلق يضعف من شرعية تلك المؤسسات بالدعوة إلى التعامل المباشر مع الأصول، ما يعني إلغاء دور الوساطة التي كانت تمارسه تلك المؤسسات في مجال التدين والمعرفة الدينية. وقد عمل على أن يصبح مسموحاً بل مطلوباً خروج شخصيات عن الفضاء التقليدي وانخراطها في الشأن العام، واستبدال اللغة الفقهية بلغة الصحافة والأدب. كان الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٦) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) المثالين البارزين للشخصية ذات الرمزية الدينية التي تتمرد على الفضاء الديني التقليدي وعاداته. على أن هذا المشروع كان أكثر قدرة على النقد منه على البناء، فلئن سعى إلى إضعاف المؤسسات التقليدية (الجوامع، الطرق الصوفية... الخ) لبثّ روح الوحدة بين المسلمين، فإن هاجس التوحيد منعه من طرح المشاكل بعمق كي لا يكون النقاش مسلكاً جديداً للاختلاف. فتمّ الاكتفاء بحلول شكلية يمكن أن يجتمع حولها الفرقاء على أن يتأوّلها كل كما يشاء، ما جعل الخطاب الديني ينتقل من اللغة الفقهية الدقيقة والمعقدة إلى لغة وعظية خطابية متيسرة للجميع وفاقدة كل ضوابط الدقة، كما كان هذا الخطاب ينتقل من الملخصات والشروح والحواشي إلى الكتابة الصحفية والخطابة في الساحات العامة. وقد أعقب ذلك فقدان هيئات المتخصصين التقليديين حصرية تمثيله، بل تهمّش دور هذه الهيئات التي لم تكن مهيأة لاستعمال وسائل المخاطبة الحديثة.

وقد واصل عهد الاستقلال هذا التشبث بهاجس الوحدة وعمل بدوره على تفادي المناقشات العميقة التي قد تمزق المجموعة الوطنية. فقد رفض مثلاً سعد زغلول (١٨٥٧ ـ ١٩٢٧) والحبيب بورقيبة (١٩٠٣ ـ ٢٠٠٠) الخوض في قضايا المرأة مع حضور الانتداب أو الحماية كي لا يكون هذا المشغل فرصة لشقّ الوحدة الوطنية. ولما كانت أغلب القضايا الحساسة مرتبطة بشكل أو آخر بالفكر الديني، فإن الموقف السائد في عهد الاستقلال يتلخص في التأكيد على احترام الدين من دون الخوض في تفاصيل قضاياه. إن الطلب على الدين كان شديداً ليكون دافعاً نفسياً في المطالبات الجماهيرية بالاستقلال، خاصةً وأن الحركات الاستقلالية حظيت بدعم المؤسسات التقليدية في هذه المطالبات. فالعهد الاستقلالي كان أقل جرأة من سابقه في طرح قضايا التجديد الديني أو مجرد القبول بإثارتها. بدا ثانوياً النظرُ إلى الحضور الأجنبي بصفة الحضور الاستعماري أو الحضور الكافر، ومقاومته تحت عنوان الجهاد أو التحرر الوطني.

لكن عند الانتقال إلى العهد الثوري برزت القضية الدينية مجدداً ولكن بطرق ملتوية وقليلة الجدوى. ويمكن أن نميّز في هذا المجال ثلاثة اتجاهات رئيسية: الاتجاه

**الأول** يطرح أيديولوجيا سياسية تكاد تكون بديلاً عن الدين أو نوعاً من الديانة العلمانية لما تميّز به من إطلاقية واحتكارٍ للحقيقة ونزوع إلى الشمولية. على هذا الأساس أُفرغت الماركسية مثلاً من كل محتوى نقدي وأصبحت مجموعة من النصوص والعقائد المقدسة. الاتجاه **الثاني** إعادة صياغة الأيديولوجيا الكليانية في لغة متوافقة والخطاب الديني السائد، فأصبحت النبوّة ثورةً والقرامطة حركةً بروليتارية وابن رشد فيلسوفاً مادياً وابن خلدون مؤسس الديالكتيك. . . وهلمّ جرا. الاتجاه **الثالث** إعادة صياغة الخطاب الديني السائد في لغة الأيديولوجيات الكليانية، فقد أضعف عهدا التوحيد الديني ثم الاستقلال سيرورة إنتاج المعرفة الدينية على النمط القديم، فضلاً عن منافسة التعليم العام دور المؤسسات التعليمية العتيقة، لكن هذا الوضع لم يؤدِ إلى تحديث الفكر الديني بل تسبب في حدوث حالة فراغ. فالحاجة الاجتماعية للدين لم تعد تجد هياكل منظمة لاحتوائها والشعور الديني انفصل عن المعرفة الدينية التي كانت تمنحه وسائل تعبيره. أنتج الفراغ وضعاً يمكن وصفه بالعبارة التي استعملها ماكس ڤيبر وهو يدرس الإصلاح المسيحي في القرن السادس عشر، إذ تحدث عن تعدّد المقاولات الخاصة في ميدان التصرف بالمقدس. ذلك أن المؤسسات التي كانت توجه الشعور والمعرفة الدينيين فقدت قوة الحضور في مجتمعات لم تفقد قوة التدين. وكان هذا الفراغ مهيئاً لقيام الحركات الدينية الجهادية التي لم تنشأ في الغالب داخل تلك المؤسسات ولا كانت امتداداً للمعرفة الدينية التقليدية. بل نشأت ردة فعل على الأيديولوجيات الجديدة التي بدت منافسة للدين، لكنها تكيّفت بهذه الأيديولوجيات وهي تسعى إلى مقاومتها، فحولت الدين أيديولوجيا من الأيديولوجيات السياسية المتصارعة، فيما ظلت المؤسسات الدينية التقليدية ذات دور هامشي في هذا الصراع.

توقعي أن تتميز العقود الأولى للقرن الحادي والعشرين بعودة قوية للقضايا والخطابات الدينية، في المجتمعات العربية كما في العالم كله. إلا أن هذه العودة لن تكون في صالح الحركات الدينية الجهادية بل ستكون سبباً في تراجع حضورها. فنزعات التدين القادمة ستكون ذات أبعاد روحية وأخلاقية وسيخفّ اهتمامها بالشأن السياسي، لأنها فقدت الأطراف التي كانت تتنافس ضدها وتتكيف مع طبيعتها الأيديولوجية.

إذا ما سارت الأمور على الوتيرة التي بدأت تتضح في السنوات الأخيرة، فإن القضية الدينية في المرحلة الجديدة سوف تدفع إلى مستجدّين رئيسيين:

**أولاً**، سوف تتطور المعرفة حول الدين بموازاة المعرفة الدينية. لننتبه في هذا المجال إلى أن العلوم الدينية التقليدية قد قامت في الماضي على أساس المعرفة البشرية

المتوافرة آنذاك، والتي فقدت اليوم قيمتها المرجعية. فعلم الكلام القديم مثلاً قام على مفاهيم الفلسفة الأرسطية أو الأفلاطونية المحدثة، ومباحث أصول الفقه ارتبطت وثيقاً بقضايا البلاغة القديمة وتقنيات القياس... الخ. هل يمكن أن تقوم معرفة دينية حديثة تستعمل معارف العصر الحديث ومفاهيمه؟ قد يتحقق هذا وقد ينتظر عقوداً أخرى، والأرجح عندي أنه لن يتحقق قريباً، لأن المجال الديني تسيطر عليه حالياً خطابات الوعظ المتسيّس، والوعظ غير العلم كما أن المواقف السياسية مهما بدت مشروعة لا تبني المعرفة. توجد في المقابل فرص أكبر لبداية معرفة حول الدين تستفيد من مكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية. فهذه العلوم توفر اليوم اختصاصات متطورة مثل تاريخ الأديان وعلم اجتماع الأديان وعلم النفس الديني والأديان المقارنة والدراسات الثقافية للظاهرات الدينية وفلسفة الأديان وفلسفة التأويل (الهرمنطيقا). والمفارقة أنها اليوم أقل حضوراً في المجتمعات المتميّزة بحضور قوي للمشغل الديني. إن المجتمع الذي يتضخم فيه الشعور الديني وتتقلص فيه المعرفة بطبيعة الظواهر الدينية هو مجتمع يواجه خطر الانفلات المستمر نحو التطرف. وللعلوم الإنسانية والاجتماعية دورٌ في هذا المجال، على أنها لا تقوم مقام المعرفة الدينية التي لها شروطها الخاصة، باعتبار الأولى معرفة تحليلية والثانية معرفة معيارية.

**ثانياً**، سوف تتعاظم الحاجة إلى طرح قضية العلاقة بين الدين والمجتمع عموماً، وبين الدين والدولة تخصيصاً، خارج المعالجات الشكلية التي سادت إلى حد الآن، والتي لم يتجاوز مقصدها تفادي الخلاف. لقد تم الاكتفاء مثلاً بعبارات عامة مثل التنصيص في الدساتير على دين الدولة أو المصدر الأول للتشريع، وظل كل طرف يتأول الأمر كما يشاء. فهذا وضع يهدّد الاستقرار لأن كل مجتمع يحتاج إلى أن يحدد بوضوح العقد العام الذي يلزم كل أطرافه. ويحتاج هذا الوضوح بدوره طرحاً صريحاً وفكرياً للقضايا الحاقّة. ماذا تعني مثلاً عبارة "دين الدولة" أو "مصدر التشريع"؟

سوف يقتضي الوضع التفكير في صيغة واضحة تحدد العلاقة بين الدين والمجتمع عامةً، والدين والدولة تخصيصاً. ظل الدين إلى حد الآن دستورياً في احتكار الدولة وميدانياً في احتكار حركات الإسلام السياسي، وظل هذا التناقض ينخر المجتمع ويهدّد استقراره. ثم إن الدين ملك المجتمع بأسره ولا حق للطبقة السياسية في احتكاره، يستوي في ذلك الساسة المتولون الحكم وحركات المعارضة الدينية التي تحلم بأن تحل محلهم.

## ٤ ـ الدين والدولة والمجتمع

ولكن ما هي الصيغة القانونية والتنظيمية التي يمكن أن تكون وعاء لهذه العلاقة؟

لنتذكر قبل الإجابة عن هذا السؤال أن الطبيعة القطرية للدولة أصبحت اليوم تحصيل حاصل، أي أن نموذج الدولة على النمط الحديث، الذي بدأ في الغرب ثم انتشر في العالم كله، قد ألغى الأشكال القديمة. وبما أن شكل الدولة حادثٌ فلا يمكن أن يكون شكل تنظيمها للمجال الديني إلا حادثاً، مع ضرورة موافقته للمعطيات التاريخية والثقافية التي تميز كل مجتمع، وإلا لم يكن مقبولاً لدى أفراده.

توجد في التجارب الحديثة للعلاقة بين الدولة والدين ثلاثة أشكال تنظيمية كبرى: شكل المعاهدة، وشكل التأميم وشكل العلمنة:

يتمثّل **شكل المعاهدة** في توفير صياغة قانونية إطارية تحدد صلاحيات الطرفين المتعاقدين، أي الدولة والمؤسسة الدينية. ويشار عادةً إلى أن المعاهدة التي وقعها نابليون بونابرت مع البابا بيوس السابع سنة ١٨٠١ هي أول معاهدة (كونكوردا) بالمعنى الحديث، وقد أنهت (مؤقتاً) المواجهة العنيفة بين الدين والثورة، وأصبح شكل المعاهدة القاعدة التي تنظم علاقة المؤسسة الدينية الكاثوليكية بالدول ذات الحضور الكاثوليكي منذ المجمع الكنسي المعروف بالفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥). لقد أثبت هذا الشكل فوائد عديدة، مثلما يُلاحظ من خلال الاستقرار الديني الذي تشهده البلدان الأوروبية بعد أن عانت الأمرّين من الحروب الدينية. ولم يبرز هذا الشكل من عدم بل هو تطوير لشكل عُرف في العصر الوسيط. فقد ظهرت معالمه في التاريخ المسيحي مع الإصلاح الغريغوري (القرن الحادي عشر). وثمة شبه له في الإسلام في هيئة البيعة بين زعيم ديني وزعيم قبلي لإقامة دولة يتم تقاسم مواقع القرار فيها بمقتضى بنود البيعة، وهي تجربة تكررت عدة مرات في التاريخ الإسلامي. إلا أن ما يُميِّز المعاهدة بالشكل الحديث هو أن الدولة لا تقبل بالتخلي عن قطاعات استراتيجية مثل التعليم أو اقتسام مواطن نفوذ خاصة بها مثل استعمال السلاح أو تنفيذ العقوبات، وإلا فقدت هذه الدولة صفة الحداثة. على أن هذا الشكل يصطدم برمته بعائق أساسي في أغلب المجتمعات الإسلامية يتمثّل في صعوبة تحديد التمثيلية الدينية، فالمجال الديني لم يعد منحصراً في المؤسسات الدينية التقليدية، ما يعني أن الدولة ستتعاقد مع طرف لا يتمتع بالتمثيلية الكاملة فتفقد المعاهدة جدواها، إلا إذا افترضنا أن تستعيد هذه المؤسسات وضعها السابق أو تقوم أخرى مقامها ويتوافر فيها هذا الشرط.

أما **شكل التأميم** فيتمثّل في أن تكون الدولة راعية المؤسسة الدينية. كانت الملكية الفرنسية في عهد الملك لويس الرابع عشر (١٦٤٣ ـ ١٧١٥) راعية كنيستها الكاثوليكية. لكن المثال الأبرز والأكثر تأثيراً هو إنجلترا القرن السادس عشر، فقد تجنّبت الحروب الدينية في ذلك القرن بأن أقامت كنيسة قومية لا تخضع لرومية لكنها منظمة على شاكلتها، كنيسة خارجة عن الكاثوليكية لكنها مخالفة للفكرة البروتستانتية التي كانت ترفض في الأصل التنظيم الكنسي ووجود رجال دين رسميين. كان هذا التنظيم من العوامل التي ساعدت إنجلترا في أن تصبح قوة كبرى، فيما كانت جاراتها الأوروبيات تمزقها الحروب الدينية. يقترب هذا الشكل اقتراباً كبيراً من نظام الخلافة الإسلامي، بشرط أن ننظر إلى هذا النظام في حقيقته التاريخية وليس في الصورة المثالية التي حفظتها كتب الفقهاء. تفترض الصورة المثالية أن يكون الخليفة مجتهداً في أمور الدين والدنيا فيسير الشأن العام بمقتضى الشرع. لكن الحقيقة التاريخية أن الخليفة منذ العهد الأموي كان في الغالب رجل سياسة قليل الاهتمام بقضايا الدين، فأصبحت هذه القضايا من اختصاص "مصالح" تتمتع بنوع من الاستقلالية لكنها تعمل تحت رقابته وفي إطار توجهاته السياسية العامة. لكن شكل الخلافة يختلف عن شكل التأميم الحديث بسبب الاختلاف في طبيعة الدولة، فهي قديماً لا تقوم على محددات وطنية وجغرافية وقومية (الخلافة مثل الإمبراطورية أو الملكية، في العالم الإسلامي أو في أوروبا المسيحية)، كما لا تسيطر مباشرة على كل المجال الاجتماعي، فكان قطاع كبير من الأهالي خاضعاً لأحكام العُرف ولسلطات دينية مستقلة عن التدخل المباشر للدولة. أما الدولة القطرية العربية في العصر الحديث فقد أممت فعلياً مؤسساتها الدينية في إطار تأميمها لمجموع المجالات الاجتماعية الاستراتيجية، لكن تلك المؤسسات كانت قد فقدت في تلك الأثناء التمثيلية الحصرية للتدين. فالحركات الدينية السياسية والجهادية والمنظمات الإسلامية الدولية ومراكز الدعوة العالمية تمارس تأثيراً أكبر أهمية لا طاقة للدولة القطرية على احتوائه أو توجيهه، بل لا قدرة لها على منعه ولو باستعمال الوسائل الزجرية. وهذه ظاهرة لا تفتأ تتضخم مع تطور تقنيات الاتصال مثل الفضائيات والإنترنت. كما أن المؤسسات الرسمية نفسها لا تفتأ تتأثر سلبياً بأزمات الدولة نفسها وعلاقتها المتوترة مع الهيئة الاجتماعية.

أما **شكل العلمنة** فهو يتضمن في الحقيقة ثلاثة أشكال فرعية شديدة التباين:

ـ الشكل الفرعي **الأول** هو العلمانية المعادية للدين. هذا شكل بعض الحكومات الشيوعية سابقاً، وهو يؤدي حتماً إلى الاستبداد والتعدّي على حرية الضمائر والعقائد والأفكار، ولا يمكن تصور حدوثه في العالم العربي. حتى النخب السياسية التي تولت

الحكم وكانت في قناعاتها الشخصية قليلة الاهتمام بالدين اضطرت إلى التعامل معه في المجتمع.

ـ الشكل الفرعي **الثاني** هو العلمانية اللادينية، بمعنى أنها لا تعادي الدين لكنها تقف منه موقف اللامبالاة، وتعتبر الدين قضية شخصية بحتة لا علاقة له بالشأن العام ولا بمجال الدولة. وأفضل مثال لهذا الشكل فرنسا منذ أن سنّت قانون اللائيكية عام ١٩٠٥. ومن المهم الانتباه إلى أن اللائيكية laïcité أضيق من العلمانية sécularisation، فهي شكل من أشكالها الممكنة. إلا أن التنافس بين الثقافتين الفرنسية والأنجلوسكسونية على ادعاء الأسبقية في ابتكار المبادئ الحديثة هو الذي أحدث الخلط. وكانت تركيا الكمالية البلد الإسلامي الوحيد الذي اقتبس النظام الفرنسي وحوّل كلمة لائيكية كلمةً تركية. ولا يوجد أي نظام لائيكي في أي بلد عربي، عكس ما يدعيه الكثير من زعماء الحركات الإسلامية الجهادية، فإما أنهم يجهلون معنى اللائيكية أو أنهم يتعمدون المغالطة لاستغلال الشعور الديني استغلالاً سياسياً.

ـ وأخيراً يتمثّل الشكل الفرعي **الثالث** في العلمانية المحايدة دينياً، أي أن الدولة ترعى الدين عموماً لكنها لا تفضّل أي دين أو مذهب من الأديان والمذاهب المتعايشة تحت سلطتها. ومن أبرز ممثلي هذا الشكل ألمانيا والولايات المتحدة الأميركية. ذلك أن البروتستانتية مثل الإسلام لا تقبل بوجود كنيسة رسمية، لذلك تعددت فرقها التي أصبحت تُدعى أيضاً كنائس لكن من دون ادعاء حصرية التمثيل الديني. فكان على الدولة أن تقبلها جميعاً من دون أن تتدخل بينها وتكون طرفاً في اختلافاتها. ثم انسحب هذا التعايش على الأقلية الكاثوليكية، ثم بعد ذلك على اليهودية، ثم على الإسلام والديانات الهندية التي انتشرت مع هجرات العمالة. يقترب هذا الشكل الثالث من نظام التعايش بين الأديان والطوائف الذي عرفه الإسلام في ظل الدولة العباسية، حيث كانت تتعايش مذاهب شتى حتى المجوس والزنادقة، وكان يمكن لأشخاص مثل أبي بكر الرازي (ت ٩٣٢) والمعري (ت ١٠٥٧) أن يعبّروا علناً عن مواقف مشكِّكة. ولم تكن الدولة تتدخل إلاّ إذا شعرت بأن فئة ما تهددها سياسياً. لكن التجربة الأهمّ هي التي شهدتها الإمبراطورية العثمانية، التي كانت فسيفساء من المذاهب والطوائف، تعايشت جميعاً في ظل احترام عقائدها وأنظمتها الخاصة، إلا إذا اعتبرت ممثلة لخطر سياسي على الإمبراطورية (الشيعة خاصة الذين كانوا متهمين بالولاء للعدو اللدود الدولة الصفوية، لكن ذلك لم يمنع تواصل وجودهم في العراق وجبل عامل)، علماً أن هذا النظام في تركيا كان قد ظهر في نفس العصر الذي كانت الحروب الدينية تمزق أوروبا. إن نشأة القومية العربية حاملة شعوراً قوياً بمعاداة الأتراك وانتشار فكرة أن العهد العثماني

كان انحطاطاً كله قد منع الفكر العربي من التأمل عن كثب في هذه التجربة. على أن ثمة فارقاً رئيسياً يفصل بين التجارب الإسلامية وتجارب العلمانية المحايدة، فالدولة الإسلامية تعتبر دائماً أنها ممثّلة لمذهب الأغلبية مع السماح بتعايش بقية الأديان والمذاهب. أما العلمانية المحايدة فتعتبر أن مبدأ المساواة بين المواطنين يفرض عليها إعلان الحياد الديني. إلا أن بعض الدساتير الحديثة (الدنمارك مثلاً) تتضمن إشارة إلى دين الدولة من باب تسجيل واقع لا على أنه يمنح الدولة حقاً في التدخل في العقائد.

كثيراً ما يقال عن الإسلام إنه دين من دون كنيسة، وهذا صحيح في ذاته، لكن العديد من الاستنتاجات التي تنتزع منه لا أساس لها من الصحة. **أولاً**، الإسلام ليس الدين الوحيد الذي لم يؤسس كنيسة رسمية، بل الأرجح القول إن المسيحية هي الاستثناء في هذا المجال. على أن البروتستانتية التي تضم اليوم حوالى ٣٥٠ مليوناً من المسيحيين في العالم قامت أيضاً على مبدأ رفض الكنيسة الرسمية، وتعني كلمة "كنيسة" لدى البروتستانت مجرد تجمع ديني لأناس لا ينتمون إلى هيكل هرمي منظم، فهي أقرب إلى معنى الفرقة في كتب الملل والنحل في الحضارة العربية. **ثانياً**، إن الكنيسة على النمط الكاثوليكي ليست الصورة الوحيدة التي يمكن أن تكون عليها المؤسسة الدينية، بل ليست الصورة الوحيدة التي كانت عليها التجربة المسيحية، فالكنيسة الأرثوذكسية والكنائس البروتستانتية مختلفة تماماً عن نظام الكنيسة الكاثوليكية. والإسلام التاريخي لم يختلف عن مسار بقية الأديان عندما نشأت في ظله مؤسسات دينية معينة، إلا أن ضعف الدولة في الكثير من فترات هذا التاريخ فضلاً عن التطورات المتلاحقة منذ قرنين هو الذي يعطي انطباعاً خاطئاً بغياب أشكال تاريخية لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة. **ثالثاً**، إن التذكير بغياب كنيسة في الإسلام هو طرحٌ سالبٌ للقضية الدينية، ومهرب من طرحها طرحاً موجباً، أي البحث في الشكل التنظيمي والقانوني لهذه العلاقة. **رابعاً**، إن ضرورة التنظيم لا ترجع إلى اعتبارات دينية بل هي نتيجة الشكل الذي تقوم عليه الدولة، فالتطور نحو الدولة الوطنية يفرض حتماً أشكالاً جديدة من التنظيم في كل المجالات.

أي الأشكال الحديثة يبدو اليوم أكثر تناسباً وقرباً من الواقع الإسلامي؟ هذا سؤال يطلب بحثاً ونقاشاً طويلين. أما ضرورة تحديد هذا الشكل فهي من المهام التي تمّ التغاضي عنها لفترة طويلة، فكان ذلك سبباً من أسباب الفوضى وانتشار العنف والتطرف الذي عصف بالمجتمعات العربية وزادها ضعفاً على ضعفها ثم ورّطها في مواجهة غير متكافئة مع قوى عظمى وأساء لسمعة الدين الإسلامي في بقية العالم. فالعهد الخامس في الفكر العربي، عهد الإصلاح، لا مناص له من فتح مجال النقاش في هذه القضية.

# الأسرة، الحداثة... وقضايا أخرى

صدر في فرنسا آخر عام ٢٠٠١ قانونٌ يقضي بأن يحرم مستقبلاً الآباء والأمهات من المنح العائلية إذا ما تورط أبناؤهم غير البالغين في أعمال مخالفة للقانون، علماً بأن هذه المنح تمثل جزءاً هاماً من دخل العمال والموظفين في فرنسا.

إن هذا القرار يمثل نوعاً من الثورة في التشريع الفرنسي ولم تجرؤ عليه أية حكومة منذ عام ١٨٥٣. فالفكرة المسيطرة أن الأبناء القاصرين هم تحت مسؤولية الدولة أكثر مما هم تحت مسؤولية الأسرة، فهي التي تقدم إليهم المنح السخية التي تضاف إلى أجور الوالدين وتضمن لهم مجاناً الرعاية الصحية والتعليم، وهي مؤهلة، مقابل ذلك لأن تتدخل في شؤون الأسرة وتراقبها بل تنتزع منها الأبناء إذا ثبت سوء معاملتهم... كل ذلك نتيجة اعتبار الطفل في الغرب كائناً قائماً بذاته قبل أن يكون فرداً في أسرته.

وبقطع النظر عن صواب الإجراء الأخير أو عدمه، فإن اللافت للإنتباه هو أن الأسرة تعود في فرنسا، وبعض البلدان الأوروبية الأخرى، لتصبح قيمة من القيم الاجتماعية الأساسية. ولفترة قريبة، لم يكن أحد يجرؤ على المصارحة بمثل هذه الآراء إلا ويُرمى بالرجعية. وها أن التشريع الأخير يتضمن تحميل الأسرة أولاً مسؤولية الأبناء ويعيد إلى الاذهان معنى التربية دوراً من الأدوار الأساسية التي تضطلع الأسرة بها، وقد كاد هذا الدور يُنسى من جراء التركيز على قيم الحرية والفردانية.

وقد ذكرتني هذه الحادثة بمفارقة أبرزها المفكر هشام جعيط في كتابه "**أزمة الثقافة الإسلامية**". (دار الطليعة، ٢٠٠٠)، فقد كتب ما يلي: «عبثاً نقول مناقضة للغرب أنّا أبقينا على النسيج العائلي واحترام المسنين والانسجام الاجتماعي الذي لولاه لاستفحل الاجرام، فقد كان الأوروبيون من قبل ذلك كذلك لكن التصنيع والتفرد وتضخم المدن وتصحر الريف وقلب القيم، كل ذلك جرّ وراءه ما جرّ من البؤس الإنساني في الغرب. وبالتالي، فإذا دخلت في بلادنا الحداثة المادية فهي ستأتي حتماً بمظاهر سلبية من هذه الشكيلة» (ص ١٣).

والأستاذ جعيط محقٌ في طرح هذه المفارقة، فهي جديرة فعلاً بالتأمل، وإذا كان الاتجاه الغالب في الكتابات العربية التعميم والتخييل بدل التدقيق في عمق الأشياء، فإن

كتابات جعيط هي من الكتابات القليلة التي تتميز بالعمق والإحاطة، وكتابه المذكور هو نموذج لهذا المنحى، فضلاً عن جرأة فكرية نادرة لكنني أظن أن الدخول في الحداثة من دون الوقوع في السلبيات كلها التي وقع فيها الغرب أمر ممكن، بل محتم أحياناً. أقول محتم أحياناً لأن بعض تلك السلبيات أصبح اليوم مناقضاً للأفق الإنساني، فلا يمكن أن نتصور مثلاً تحديثاً صناعياً يقوم على إجبار العمال على العمل أربع عشرة ساعة في اليوم من دون عطلة أسبوعية أو سنوية، مع أن الثورة الصناعية في أوروبا لم تقم إلا بفضل ذلك، وأن الرأسماليات الناشئة ليست أقل حاجة من أوروبا القرن التاسع عشر لتخفيض تكلفة العمل لتحقيق التراكم في رأس المال. وليس المقصود أنه لن يتعاظم الفقر والبؤس في المجتمعات التي تقتحم غمار الحداثة لكن المقصود أنه سيكون على صور غير تلك التي خلّدها إميل زولا في روايته **جرمنال** أو حللها كارل ماركس في **رأس المال**.

لذلك يمكن أيضاً أن نتصور أنه لن يكون حتمياً أن تعمد المجتمعات التي تتلمس الطريق إلى الحداثة إلى تلويث الكون وحرق الغابات وتسميم المياه، وإذا حدث هذا فسيكون كارثة كبرى. ذلك أن عدد السكان في أوروبا المصنعة حتى آخر الثورة الصناعية لم يكن يتجاوز ٢٥٠ مليون نسمة، يضاف إليهم حوالى ١٢٥ مليون نسمة من شمال أميركا واليابان. أما البلدان التي تخوض اليوم ثورتها الصناعية والتحديثية فهي الصين ببليون و٢٠٠ مليون ساكن، والهند ببليون ساكن، والبرازيل وعدد سكانها ١٦٠ مليون نسمة، إلى غير ذلك، ما يعني أن هذه البلدان لو أعادت اليوم ما قامت به أوروبا بالأمس لتسببت في الدمار الكامل للبيئة.

وليس ضرورياً أيضاً أن تتحطم بنية الأسرة أو يهتز تماماً التضامن العائلي، فمن الممكن الاستفادة من تخبطات التجربة الغربية التي أفرطت في تضخيم الفردانية إلى درجة تشجيع الأنانية وتحطيم بنى التضامن، أو بالأحرى تحويلها إلى عمليات إدارية تتولاها الدول. إن الدولة يمكن أن تمنح إعانات مالية وتفتح مراكز صحية ومدارس ومستشفيات لكنها غير قادرة على منح الطفل التوازن النفسي، فالأسرة وحدها قادرة على ذلك، وبدون ذلك التوازن يصبح القاصر معرضاً للإنحراف والجريمة.

إن التشريع الذي سُنّ في فرنسا شاهد على أن الحداثة ليست منظومة مغلقة بل تجربة يومية تراجع نفسها باستمرار وتعدّل مساراتها عند الضرورة. وما كان بالأمس مرفوضاً قد يصبح مقبولاً إذا أكدت الوقائع صحته أو كانت تدفع إليه؛ فقد تواصل الجدل في فرنسا قرناً ونصف القرن حول شرعية أن يُعاقب الآباء بجريرة الأبناء فيُحرمون من المنح العائلية، وها أن الأمر أصبح اليوم مشروعاً، وربما لم يكن أحد

يتصور ذلك ممكناً قبل سنوات قليلة. فما الذي يمنع مجتمعات أخرى تتلمس الطريق إلى الحداثة أن تتعظ بالوقائع ولا تسلك ما أشار به طه حسين عليها، فلا تأخذ بالأمر خيره وشره بل تكون ناقدة مبدعة في تقبلها؟ إلا أنه جدير أن نسارع بالتنبيه إلى أن هذا لا يعني التوفيق بين الحداثة ومنظومة أخرى، ولا أنه مسلك بديل عن الحداثة، ولا أن الحداثة يمكن أن تحل في مجتمعاتنا برداً وسلاماً فلا تثير مشاكل ولا تزعج عاداتنا ومكتسباتنا، بل هي ستفتح الباب لمشاكل كثيرة. لكن ليس من الضروري أن تكون هي نفس مشاكل التجربة الغربية، لأن أفق التفكير الإنساني قادر اليوم على أن يتوقى من البعض منها. أما المشاكل التي ستثيرها فلا يمكن تصورها الآن، وهي ستكون عبرة للقادمين بعد ذلك... وتلك حركة التاريخ ومقتضيات الحياة.

**الحياة**، ٢٥/٨/٢٠٠١

# هل انهار التكافل ضحية الحداثة؟

من المؤكد أن ركناً من الأركان الأساسية للحداثة يتمثّل في تميّز الفرد عن المجموعة، لا بمعنى القطيعة معها أو الخروج عنها، بل بمعنى انقلاب العلاقة من الاستلاب والقبول الأعمى بالقوالب الجاهزة والسلوك الموروث إلى علاقة تفاعل إيجابي محورها تفعيل دور الفرد في المجموعة ومساهمته في صُنع حاضرها ومستقبلها بالنقد والاقتراح والابداع الذي لا يتوافر إلا بالمبادرات الفردية.

لكن البعض يزعم أن تميُّز الفرد (الأنا) ليس إلا مدخلاً لتعميم المواقف الفردانية، وأن الأنا ليست إلا بداية الأنانية، وأن ما نُعاينه يومياً من انهيار التكافل داخل الأسرة الواحدة والمجموعة الصغيرة، فضلاً عن التكافل الاجتماعي العام والتكافل بين الشعوب التي يجمعها ماض مشترك وتراث واحد، لهو أفضل دليل على الدور السلبي لمقولة تميّز الفرد، بل للحداثة إذا كانت هذه المقولة من أركانها ولوازمها. وهم هنا يشيرون إلى مظاهر أربعة يعتبرونها من نتائج انتشار الأفكار الجديدة المضللة: **أولها** سوء مواجهة المشكلات الداخلية بفعل انهيار التكافل مبدأً وممارسةً في السلوك الفردي والجمعي، ما ينتج عنه تضخم الفقر والعطالة والبؤس المادي والنفسي. **ثانيها** الضعف في مواجهة المشكلات الخارجية لأن المجموعة التي تعتبر ذاتها تعداد أفراد لا كتلة صماء هي أدعى إلى الوهن وأقرب إلى الافتراق وأولى بالتشتت والانهيار أمام كل خطر داهم. **ثالثها** تضخم جهاز الدولة وحضورها في الكبير والصغير من شؤون الناس عندما يفقد هؤلاء القدرة على التكافل ويتكلون على قوة أعلى لتلبية حاجاتهم وحلّ مشكلاتهم بكل أنواعها، ما يجعل الدولة قادرة باستمرار على استغلال الأفراد لتحطيم كل أنواع الولاءات التي لا تعمل لمصلحتها أو تهدد بمنافستها، فلا تضعف الولاءات التقليدية لتبرز الفردية بل ليتضخم جسم ما دعاه هوبس بالتنين. **رابعها** فتح الباب على مصراعيه لتجارة التكافل التي تستغل مصائب البشر للسيطرة عليهم وتقايض القليل من العون بما هو أبشع أنواع الاستلاب مثل شراء الأجساد والإيقاع في حبال الجريمة المنظمة والتبشير تحت غطاء الرحمة أو تنظيم الإرهاب تحت غطاء الأخوة الدينية.

هذا كلام إذا أُلقي على عواهنه قد يبدو جميلاً، لكن يتعيّن على العاقل أن

يمحّص المقولات ولا يغترّ بما يبدو بديهياً في المعاينة المتسرعة. يجدر أولاً أن نتساءل: هل كانت المجتمعات التقليدية مجتمعات متكافلة؟ من جهة يبدو الأمر صحيحاً إذا أخذناه في عمومه، فكثير من تلك المجتمعات تواصل وجوده قروناً طويلة على رغم الأزمات الحادة من حروب وأوبئة ومجاعات وظروف طبيعية قاسية، ولم يكن ذلك ممكن التحقق لولا قوة التكافل بين أفراده والتلاحم بين أجياله. فالتكافل قام مقام التكيّف التنظيمي والتكنولوجي الذي تلجأ إليه المجتمعات الحديثة في سبيل الاستقرار والمناعة والرفاهة. لكن ثمن ذلك التكافل لم يكن هيّناً، فهو جمود البنية الاجتماعية واستقرار هرمية صلبة وتوزيع أبدي للأدوار والمكاسب، وبذلك تضعف روح المبادرة والمنافسة وتجهض التحولات الخلاقة وتمتنع محاولة التغيّر نحو الأفضل، فالتكافل هنا هو تكافل في البؤس وبسببه. وهو علاوة على ذلك تكافل على حساب مجموعات دنيا تمتص الآثار العميقة للانغلاق والبؤس الجمعي، مثل النساء والعبيد والغرباء الذين لا وجود لهم إلا في كفالة غيرهم ولا فرصة أمامهم للخروج من الأدوار الدنيا، أدوار المكفولين الضعاف. وهو أيضاً، أي الثمن، جمود الوضع اجتماعياً لأنه يجعل أفق المجموعة الحد الأدنى من ضرورات الوجود من دون التطلع إلى طموحات أكبر في الحاضر والمستقبل. وهذا ما تعبّر عنه عقائد التواكل التي كانت مستنداً من مستندات نظام التكافل، فما يُعتبر هبة لا مكسباً هو أدعى إلى أن يُوهب لكنه أبعد من أن يتحوّل إلى غاية تتنافس في تحقيقها الإرادات الخلاّقة.

ويجدر ثانياً التساؤل: هل الحداثة ضد التكافل؟ نعم إن بروز الفرد يعني تحمّله مسؤولية وجوده ووجدانه، لكن ذلك لا يمنع التكافل، غاية الأمر أنه يحوله تكافلاً بين قادرين أو بين قادرين وعاجزين عرضيين، وليس بين قادرين وضعفاء شريحتين أبديتين فرضهما نظام اجتماعي تمييزي جامد، بل أن التكافل يتحول إلى استراتيجيا مستقبلية لا مجال فيها ليد عليا ويد سفلى، مثل التكافل لتعليم النشء مثلاً الذي ترجع فوائده للجميع ويحوّل المكفولين إلى كافلين، وقس على ذلك أنظمة التأمين والتقاعد وغير ذلك من وجوه التكافل الحديثة التي لا شأن لها بمعايير الأخلاق التقليدية. إن الحداثة لا تسقط الكفالة لتترك الأفراد متصارعين صراع الذئاب، بل تنظِّم المجتمع بصفة يكون فيها الفرد قائماً بذاته بقيامه بشؤون غيره وقائماً بشؤون غيره من دون أية تضحية من ذاته، فلا يعود التكافل بارزاً لأنه ليس مشخصاً ولأن المجتمع لا ينقسم إلى شريحة كافلة وشرائح مكفولة.

أخيراً يجدر التساؤل: هل ضعف التكافل يضخِّم حضور الدولة؟ ههنا ينبغي التمييز بين الدولة سلطة شخصية تجعل من العطاء والهبة والرحمة والعناية الأبوية أدوات

سياسية لتأميم التكافل والاستفراد بالولاء وبين الدولة سلطة مؤسساتية معنوية تنظِّم قواعد التكافل مثلما تنظِّم كل قواعد الاجتماع الأخرى، أو بالأحرى تسهر على حسن سير النظام الذي أقرته الإرادات الفردية الحرة لاجتماعها. فإذا ما تضخم حضور الدولة بضعف التكافل في المجتمع، فذاك علامة على أحد أمرين: إما أن الدولة هي من الطراز الأول أو أنها لم تنجح في تحقيق ما هو منوط بعهدتها في الطراز الثاني، أي أنها إما دولة غير حديثة أو دولة لم تنجح في محاولة التحديث. وإذا ما قامت نتيجة هذا الوضع استراتيجيات مناهضة لإضعاف الدولة عبر منازعتها سلاح التكافل، شأن أكثر الحركات الأصولية، الإسلامية والمسيحية على حد سواء، فذاك مؤشر على عجز الدولة عن اعتناق الحداثة لا دليل لفشل النموذج الحداثي للدولة.

**الحياة،** ٩/٩/٢٠٠١

# هل تلغي العولمة قضية التراث؟

يبدو أن قضية العولمة، المطروحة بحدّة، تعيد إلى ساحة النقاش مواقف قديمة متجدّدة من التراث، بين متحصّن به لإثبات الذات في وجه العولمة، وداعٍ إلى قطيعة نهائية معه لتحقيق حداثة طال انتظارها.

ليس التحصّن بالتراث سبيلاً مضمونة لإثبات الذات، فالسبيل المثلى وعي دقيق بالحاضر وعقلنة للرغبات والطموحات والأدوات والوسائل. على أن الدعوة مجدداً إلى القطيعة الجذرية مع التراث لا تخدم قضية الحداثة، وليس عصر العولمة مختلفاً نوعياً عن العصر السابق فيتحقق اليوم ما لم يتحقق بالأمس.

من الضروري أولاً تحديد المقصود بالموقف، هل هو الموقف الفردي أم الجماعي؟ فعلى المستوى الفردي، يُعتبر حقاً من حقوق كل إنسان يختار موقف القطيعة وأن يعيش ذاتياً هذا الموقف إذا استطاع إليه سبيلاً، لأن حضارة العصر حضارة فردانية تقرّ لكل إنسان بكيان مستقل ولا تعامله على أنه جزء من مجموعة تفرض عليه فكره وسلوكه.

أما على المستوى الجماعي فالأمر مختلف. فمن يريد التأثير في مجموعة مضطر أن يرسم معها حداً أدنى من جسور التواصل والحوار، لا بمعنى أن يقبل ما تفرضه المجموعة من فكر ومسلّمات وأنماط سلوك، بل أن يأخذ على عاتقه التفكير في ما تعتبره هي مشاكلها، وإعادة صياغة هذه المشاكل صياغة ايجابية. والتراث مشكل من المشاكل الجماعية التي لا يمكن التغاضي عنها، وإنْ ظن الفرد، وهو واهمٌ في ظنه على الأغلب، أنه يتخلص منه بجرة قلم. وإذا لم يتحمل خطاب الحداثة مهمة التفكير في مشكل جماعي، فإنه يترك المجال مفتوحاً لأصحاب الحلول الأيديولوجية الجاهزة يفرضون الوصاية على المجموعة ويبطلون فيها كل نسمات التفكير، ويستغلّون عواطفها النبيلة في تحقيق غاياتهم المشبوهة.

ليست القضية أن نخنق الاختلاف داخل المجموعة، أو أن ندعو إلى التقية وانفصام الذات بين وحدتها وانخراطها في المجموع. إن تحمّل مهام التفكير في المشاكل الجماعية لا يعني الانخراط في الرؤية الجماعية لهذه المشاكل. الاختلاف

شيء والتهمُّش شيء آخر. الاختلاف يفترض الاتفاق في طرح المشكل فلا يبيّن الاختلاف إلا بتعدد الإجابات عن المشكل الواحد. أما التهمّش فغياب عن ساحة الفعل الفكري والجماعي، وهو موقف معبِّر عن الأنانية واليأس لا عن البطولة والتفاؤل بالمستقبل.

سيؤدي واقع العولمة إلى تضخم الأطروحات التراثية من موقع التحصن بالماضي أمام الفزع الذي يثيره المستقبل. لكن من الخطأ أن نخلط بين التراث والأطروحات التراثية، الأول مشكل حقيقي والثاني توظيفات أيديولوجية للمشكل. ليس الموقف الحداثي انتقالاً من النقيض إلى النقيض ومواجهة موقف التحصن بموقف القطيعة، بل هو تجاوز الأطروحات التراثية إلى المشكل التراثي ذاته لمعالجته في وعي المجموعة لا في خطاب الذين منحوا أنفسهم حق الوصاية عليها وعلى ماضيها وهويتها.

ثم إننا لسنا مضطرين لأن نعود القهقرى ونستعيد استقطاباً ثنائياً أثبت الماضي القريب عقمه. يتوافر اليوم رصيد من التجربة لم يكن متوافراً للذين حلموا منذ قرن بتحقيق النهضة تواصلاً بالتراث أو قطيعة معه. وإذا أردنا أن نتقدم خطوة أو خطوات إلى الأمام فلنسائل ذلك الرصيد في اتجاه مسألتين: **الأولى**، أن الانفتاح على العصر لا يمكن أن يتمّ من دون انقلابات ثقافية واجتماعية يظل تحديد مداها مفتوحاً للنقاش. **والثانية** إن القطيعة التامة مع التراث مستحيلة لأسباب عدة، منها كون اللغة المستقر الأكثر عمقاً لمسلّمات التراث والمخزون الحقيقي لرؤاه، فكيف تكون القطيعة مع اللغة؟ لئن كانت أوروبا قد انتقلت من اللغة اللاتينية التراثية إلى اللغات العامية التي أصبحت قومية حديثة، فأية قطيعة لغوية تتحقق عندنا، هل باعتماد اللغات الأجنبية التي لا تتقنها إلا النخبة أم باعتماد اللغات العامية الأوسع انتشاراً لكنها الأقل قدرةً عن التعبير العلمي والفلسفي؟ وإذا بطلت القطيعة مع اللغة فقد بطلت القطيعة مع التراث. ومنها كون العولمة لا تحمل نفس سحر كلمة "مدنية" في آخر القرن التاسع عشر أو "الحداثة" في بداية القرن العشرين. فإيحاؤها السلبي يغالب ما تتطلع إليه من إيحاء إيجابي، بل هي أدعى إلى إثارة التوجس من إثارة الإعجاب. وإذا لم ينجح بريق "المدنية" ثم سحر "الحداثة" في حسم قضية التراث، فكيف تنجح في ذلك وقائع عولمة بدت مشبوهة منذ الوهلة الأولى؟

المطلوب أن نواصل البحث عن الحلول من دون عودة إلى ما أصبح مستحيلاً بحكم التجربة، وأن يتعمق البحث في الاختلاف من دون أن تتحول المناقشة جدلاً حول جنس الملائكة. والأكثر توفيقاً أن نحوّل التراث مادة للاستكشاف بدل استعماله سلاحاً أيديولوجياً، فإذا لم يتحقق ذلك فلا أقلّ من أن نجعله مادة للاستكشاف إلى

جانب توظيفه أيديولوجياً، وذلك الحد الأدنى من الطموح. وليس استكشاف التراث تحقيق النصوص أو طرح مشاريع أيديولوجية أو صورية لقراءته، بل استكشاف التراث يعني إخضاعه لمجموع الإشكالات المطروحة في العلوم التاريخية والاجتماعية ليساهم في مزيد من تحديد تلك الإشكالات كما تساهم هذه في المزيد من توضيح معانيه وحقائقه، كما يعني الانتقال بتلك المعرفة إلى الحد الأدنى من العلمية.

لقد حان الوقت، بعد مرحلة تحقيق التراث ثم التنظير لمشاريع قراءته، حان الوقت لقراءته بأكثر أدوات القراءة تطوراً، تلك التي توفرها العلوم الإنسانية والاجتماعية والنصية والدلالية، وجاء الدور لكي تصبح هذه القراءات مرجع الجدل ولا يغمرها الغبار على رفوف المكتبات المتخصصة. وهكذا نبدأ بمشروع نحو التقدم بدل الدوران المفرغ في حلقة الشعارات والمواقف.

**الحياة،** ١٨/ ٢/ ٢٠٠١

# قضايا الفكر الجديد

# في الكلمة والعنف

«إن كلمة كلب لا تعض». . . هذه العبارة الشهيرة التي أطلقها أحد كبار اللسانيين البنيويين تنبيهاً للفارق بين المدلول والمرجع قد لا تصحّ تماماً على مستوى الفكر، حيث سيمكن للكلمة أن تعضّ وترفس وتعتدي وتقتل، أو بالعكس من ذلك أن تودي بصاحبها إلى أسوأ المهالك. لكن التاريخ البشري حاضر ليبيِّن أن الوعي الإنساني لم يكن ليتطوّر من دون معارك الكلمات وصدام التأويلات وأن الكلمة، صحيحة كانت أم خاطئة، لا تصبح مضرة إلا إذا أُخرجت عن ميدانها الأصلي ومحيطها الطبيعي واستنجدت بأشكال شتى من العنف تحاول عبرها أن تنتشر وتستبد فتكون أولى الضحايا.

إن الحضارة العربية ـ الإسلامية لم تزدهر إلا في الفترات التي فسحت فيها المجال للنقاش، بل رفعت النقاش إلى درجة "العلم" بإنشاء ما كان يسمى قديماً "علم الجدل" وجعلت المناظرات من الأحداث المهمة التي يشرف عليها الخلفاء والأمراء. وقد كانت المؤسسات التعليمية لا تمتحن الطالب بالشكل المعروف اليوم ولكن ترمي به في أتون المناظرة بعد طول تكوين، فإذا ما احترم آدابها وأفحم خصمه بالحجة لُقِّبَ بـ"العالِم" . كذلك كان علماء البلدة إذا ما قدم عليهم عالم غريب يمتحنونه بمناظرته في مواضيع اختصاصه، فإذا تأكدوا من علمه أكرموه وسمحوا له بالتدريس، بل ربما ولوه رئاستهم ورضوا بأنفسهم سمّاعاً لدروسه ولا يستحي من ذلك أحد.

ثم لما دخلت الحضارة مرحلة الانحطاط، غابت مجالس المناظرة وتقلصت هوامش المجادلة وانتشر الترديد والتقليد إلى أن بدأت النهضة العربية الحديثة مفجرة مجادلات شتى أحيت الفكر وأيقظت الوعي، فهذا الأفغاني يتجادل مع الفيلسوف الفرنسي رينان حول موقف الإسلام من العلم، وهذا شبلي شميل يتجادل مع معاصريه حول فلسفة النشوء والارتقاء، وهذا محمد عبده وفرح أنطون يتجادلان حول علاقة الدولة بالدين، وهؤلاء علي عبد الرازق ومحمد بخيت المطيعي ومحمد الخضر حسين ومحمد الطاهر بن عاشور يتجادلون حول الإسلام وأصول الحكم، وطه حسين والرافعي وخفاجة ووجدي يتجادلون حول الشعر الجاهلي، وخالد محمد خالد ومحمد الغزالي حول الديمقراطية والحرية والمواطنة، وقاسم أمين والطاهر الحداد وسلامة

موسى وهدى شعراوي ومي زيادة ومحمد صالح بن مراد حول قضية المرأة، وطنطاوي جوهري ومصطفى محمود وبنت الشاطىء حول التفسير العصري للقرآن، ومحمود أبو رية وعجاج الخطيب حول مشاكل تدوين الحديث، ومصطفى السباعي ومحمد الغزالي حول الإسلام والرأسمالية والاشتراكية، وصادق جلال العظم وصلاح الدين المنجد وفراج جابر حمزة حول أسباب الهزيمة ونقد الفكر الديني، إلى غير ذلك من المجالات التي لولاها لما أمكن الحديث أصلاً عن فكر عربي معاصر.

نعم، لم تقع تلك المجادلات في ظروف مثلى، وقد لحق البعض أحياناً عنت كثير وظلم عظيم، لكن العنف الذي كان مسلطاً على الكلمة لم يبلغ درجة إسكاتها وإلغائها فانتشرت آراء التجديد رغم كل العوائق وأصبح أكثر يسراً اليوم أن نجد كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق من أن نجد **حقيقة الإسلام وأصول الحكم،** لخصمه محمد بخيت المطيعي، أو أن نجد **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** للطاهر الحداد التونسي من أن نجد **الحداد على إمرأة الحدّاد** للشيخ ابن مراد أو **سيف الحق على من لا يرى الحق** للشيخ البري المدني.

على ان تلك الجذوة ما كادت تبرز حتى انطفأت أو كادت والسبب في ذلك راجع إلى أمرين، **أولاً**: بروز بعض الأنظمة التي تحتضن أيديولوجيا معينة تفرضها فكراً رسمياً فتصبح ممارسة الفكر تطاولاً على الدولة. فعلى غرار **كفاحي** لهتلر و**الكتاب الأحمر** لماو، فرضت في بعض المجتمعات مدونات رسمية تزعم انها تقدم الاجابة حول كل الأسئلة وتحسم كل مجادلات الفكر الإنساني منذ أقدم العصور. **ثانياً**: بروز الاتجاهات الأصولية المنبثقة من خارج تيارات النهضة ولم يعش أصحابها إلا العصر الأيديولوجي الذي كبلت فيه الأفواه وعطلت خلاله العقول، فكأنهم ظنوا أننا انتقلنا قفزة واحدة من العصر الأموي إلى الوضع الراهن، وغاب عنهم ما شهدته بغداد والقاهرة ودمشق والقيروان وإشبيلية وطليطلة من مناظرات وسجالات، كما غاب عنهم أن أفكار الحداثة ليست مشاريع رسمية بل هي جهود هؤلاء الرواد الذين ذاقوا الأمرين للأخذ بها ونشرها بيننا.

على أن الأمر الخطير اليوم هو أن العنف المسلط على الكلمة أصبح من القوة بمكان وأصبح قادراً على إلغائها قبل أن تخرج وتترعرع، لأنه عنف لم يعد مسلطاً من جهة واحدة بل من جهات كثيرة، ولأنه عنف لم يعد يكتفي بحظر كتاب بل هو يقطع يد كاتبه، بل يقطع دابره وينسف أنفاسه.

هل هي هزيمة الفكر أمام عنف المجتمع؟ هل نبدأ التدوين لعصر انحطاط جديد، أم تراها سحابة عابرة وزبداً يذهب جفاء؟ تلك هي الأسئلة المحيرة.

**الحياة،** ١٩٩٧/٧/٨

# عندما كتب سيد قطب، في الأربعينات، عن نجيب محفوظ...

خطرت لي فكرة الكتابة مجدداً عن نجيب محفوظ وأنا أتصفح مجلدات قديمة من مجلة **الرسالة**، تلك المجلة التي احتضنت العديد من المعارك الفكرية في النصف الأول من القرن، وقد وقعتُ صدفةً على إحدى هذه المعارك التي أستميح القارىء عرضها لأنها تتصل بنجيب محفوظ بالذات.

لا أظن أن أحداً ينكر أن محفوظ مثَّل نقلة متميزة في أدبنا العربي، إلا أن الناس كثيراً ما ينسون أن مرحلة الشهرة لا تأتي إلا بعد سنوات طويلة وشاقة لزحزحة السائد، ونجيب محفوظ قد مرّ من هذا الطريق. فعندما بدأ نشر أعماله في الأربعينات، كان يتربع على عرش القصة الواقعية شيخها آنذاك، الأستاذ محمود تيمور، وكان آنذاك في حوالى الخمسين من العمر، وقد نشر إنتاجاً غزيراً، وهو علاوة على ذلك من أسرة تيمور الشهيرة التي أنجبت قبله أحمد ومحمد وعائشة، وكانت أسرة أرستقراطية سويّة. ولم يبال أحد بنجيب محفوظ وهو ينشر باكورة إنتاجه، **كفاح طيبة**، ولم يخطر على بال أحد أن يقارن الأديب الناشىء بشيخ القصة العربية آنذاك أو يتصوّر أن "واقعية" محفوظ ستطيح واقعية تيمور بدون رجعة.

بلى، كان هناك شخص قد فطن إلى ذلك بحس نقدي بارع، فكتب على صفحات **الرسالة** مقالاً بعنوان «في عالم القصة»، تجرأ فيه على التهجم بشدة على تيمور، ومقارنته بهذا الأديب الناشىء ثم اعتبار أن الواقعية التيمورية انتهت، وأن أدباً جديداً يُخلق مع نجيب محفوظ هو أدب المستقبل، وهو الذي سيقحم في الأدب العربي "الطابع الإنساني"، وكتب بالحرف الواحد: «لو كان لي من الأمر شيء لجعلت هذه القصة (أي **كفاح طيبة**) في يد كل فتى وكل فتاة، ولطبعتها ووزعتها على كل بيت بالمجان، ولأقمت لصاحبها الذي لا أعرفه حفلة من حفلات التكريم التي لا عداد لها في مصر، للمستحقين وغير المستحقين» (**الرسالة**، السنة ١٢، عدد ٥٨٥، ١٨/٩/ ١٩٤٤). وكان هذا الناقد محقاً، فجائزة نوبل تؤكد أن محفوظ نجح في تحويل الواقعية

المحلية التي كانت تميز تيمور إلى واقعية إنسانية، وقصص محفوظ أصبحت في يد كل فتى وفتاة.

ولكن هل تعرفون اسم هذا الناقد، هل تدركون من هو هذا الرجل الذي استطاع أن يكتشف محفوظ بدون معرفة شخصية، منذ الأثر الأول، ويتجرأ بفتح معركة صاخبة مع التيموريين الذين كانوا يسيطرون آنذاك على القصة العربية؟

هذا الناقد هو. . . سيّد قطب! نعم هو نفسه الذي أصبح بعد ذلك من منظّري "الإخوان المسلمين"، وأحدث مقولة "المجتمع الجاهلي" التي فتحت باب العنف الأصولي على مصراعيه.

وطبعاً يعلم الجميع أن سيد قطب كان ناقداً مرموقاً في الأربعينات، لكن قراءة المقالات الأولى التي كتبها حول محفوظ، ومتابعة الحركة التي فتحها ضد التيموريين آنذاك، ومناصرته محفوظ الشاب على تيمور الشيخ، ومتابعة ما آلت إليه المعركة من عنف لفظي حاد بينه وبينهم، وبصفة خاصة مع الأديب صلاح ذهني، تلميذ تيمور المقرّب الذي كان يتهيأ لخلافته، والذي عصف بأدبه اتجاه محفوظ الجديد. . . أقول إن القارىء والمتابع لكل هذا ـ وقد دار على صفحات **الرسالة** ـ يدرك مدى اقتناع المثقفين حتى الأربعينات بأهمية الفكر، وخوضهم معاركه بحدة لم نعد نشهدها اليوم. وربما تحولت المعركة الفكرية إلى تهجمات شخصية مبتذلة، لكن لا يخطر على بال أحد أن يستبدل سلاح القلم بقبضة اليد أو بالمسدس الرشاش. ثم كانت بعد ذلك فترة الخمسينات، وقامت ثورة يوليو، وأصبح سيد قطب أحد مناصريها، ثم وقع بين ضحاياها، ولم يعد يكتب في مجلة **الرسالة** ولكن في مجلة **الاخوان المسلمين**، ثم توقفت المجلتان معاً وكل المجلات الأخرى، ولم تبق أية إمكانية لممارسة الكتابة خارج طوق السياسة. ثم توالت الأنظمة "الثورية" في العالم العربي، وتحول بعض المثقفين إلى كتبة، والبعض الآخر إلى سياسيين معارضين، وصمت البعض الآخر، وأصبح النشر ـ لا بل خبز المثقف ـ رهناً بالتوقيعات السياسية لنظام أو نظام آخر منافس له. وتعوّد المثقفون على هذه الحال وأصبح القفز بين الأنظمة "شطارة"، وكانت الثقافة هي الخاسر الأكبر، لأنها فقدت مجالها الخاص، وأصبحت جيباً من جيوب هذا المارد العظيم الذي سيطر على كل شيء، أي السياسة. وعندما تتصدّر "العمل السياسي" اليوم مجموعات من الجهلة تغطي عجزها الفكري بالتستر بالدين، يصبح مفهوماً أن تكون الثقافة العدو الرئيسي. إنهم لا يريدون تحرير الثقافة من مارد السياسة، إنهم يريدون قتلها نهائياً، لأنهم على خلاف إخوانهم "الثوريين" لا قدرة لهم حتى على مجرد تطويعها، بل لا قدرة لهم حتى على التظاهر كذباً

باحترامها. إنهم يتجهون إلى قتلها جهاراً، كما يقتلون الشيوخ والنساء والأطفال.

من هذا المنظور فقط يصبح جائزاً للمثقف أن يشارك في عملية التنديد، لكن توقفه عند حدود هذه العملية لا يفتح باباً جديداً للثقافة، طالما أن خطاب التنديد ليس على كل حال خطاباً ثقافياً، فيما محترفوه يعدون بالمئات. فالمطلوب تأسيس فضاء للثقافة يستقل بذاته عن السياسة من دون أن يعني ذلك التعالي عليها. فالخطاب الثقافي يتطلب تحويل موضوع معين إلى مجال التأمل، وبدون المسافة النقدية الضرورية للتأمل فإنه لن ينتج إلا اشكالاً مبتورة من الأيديولوجيا. إنها "أصوليات" مختلفة لا علاقة لها بالثقافة.

إن الذين حاولوا اغتيال نجيب محفوظ قد قرأوا بدون شك **معالم في الطريق** (لسيد قطب)، ولكن هل قرأوا الأدب؟ هل قرأوا لنجيب محفوظ بالذات؟ بل هل قرأوا ما كتبه سيد قطب عن نجيب محفوظ في الأربعينات؟ ربما عندما تتحقق أمنية سيد قطب القديمة بأن تصبح قصص نجيب محفوظ في يد كل فتى وفتاة، يكون ذلك مؤشراً على انتقالنا من عصر الأيديولوجيا إلى عصر الثقافة.

**الحياة**، / /١٩٩٦

# الوثوق العقائدي والفكر المستريح:
# ماركس وڤيبر وغيرهما

---

نشرت إحدى المجلات الأوروبية المختصة في شؤون النشر والتوزيع إحصاءات حول الكتب الأكثر مبيعاً في العالم في القرن الماضي، وجاءت الحصيلة طريفة، لكنها متوقعة إلى حد ما. فإذا ما تركنا جانباً الكتب المقدسة للديانات الكبرى، فإن المراتب الأولى يتقاسمها نوعان من الكتب: الأول يتعلق بالدولة الماركسية الرسمية، إذ يتربع ماوتسي تونغ على عرش أكثر الكتّاب البشريين مبيعاً بأكثر من بليوني نسخة وزعت في العالم من **الكتاب الأحمر** وغيره، ومجموعته الشعرية الرديئة المعروفة بأشعار ماو الصغير وقاربت مبيعاتها المئة مليون نسخة، متفوقة من دون منازع على المجموعات الشعرية لكل شعراء القرن الماضي. ويلي الرفيق ماو الرفيق الأكبر ستالين الذي بيعت ٦٧٢ مليون نسخة من كتبه في أكثر من مئة لغة في العالم. ومن العجيب أنه تفوق بذلك على المعلم الأول لينين الذي لم يبع من كتبه إلا ٣٥٠ مليون نسخة، لكنها كانت أكثر انتشاراً بحسب عدد اللغات (٣٣٢ لغة). والأعجب أن ماركس يأتي متأخراً عن كل هؤلاء، فكأنه بقدر ما يتزايد الفكر انغلاقاً يزداد انتشاراً ورواجاً، وبقدر ما يتعمق مسار التبسيط الدوغمائي يحظى المكتوب بعدد أوسع من المتقبلين، وإن كان عسيراً أن نحدد في هذه الحالة كم عدد النسخ الموزعة على قراء طبيعيين يقرأون بمحض إرادتهم وكم عدد النسخ الموزعة على قراء آليين يقرأون بحسب توجيهات أحزابهم وخلاياهم الثورية.

ولأنني مهووس هذه الأيام باستشراف القرن الجديد انطلاقاً من التأمل في اتجاهات القرن الماضي، فإنني انكببت بجدية على الاحصاءات، أتساءل هل إن إنسان القرن العشرين كان بالأساس كائناً أيديولوجياً؟ لكن يبدو أن الجواب بالنفي هو الأقرب إلى الصحة، لأن هذا النوع الأول من الكتب الأكثر مبيعاً خلال القرن يزاحمه نوع ثانٍ. فالروايات البوليسية لأغاتا كريستي تجاوز عدد مبيعاتها **الكتاب الأحمر** بمئتي مليون نسخة إضافية. أما الأميركية باربارا كارتلاند، فقد باعت ٥٥٠ مليون نسخة من رواياتها

التي جاوزت ٥٨٠ رواية وتُرجمت إلى ٣٠ لغة. يليها جورج سيمنون البلجيكي بـ ٧٠٠ مليون نسخة لرواياته وعددها ٥١٨ رواية. ثم آرل ستانلي غارندر بـ ٣١٩ مليون نسخة موزعة على ٣٧ لغة. وكل هذه الأسماء الكبيرة تشترك في جنس رواياتها، فهي بوليسية أو عاطفية ميزتها الرئيسية أنها لا تتعب الدماغ البشري ولا تفرض عليه جهداً مرهقاً، فهي روايات للتسلية يشعر الإنسان معها أنه يقرأ من دون أن يقرأ كما يشعر قراء ستالين وماو أنهم يفهمون من دون أن يفهموا.

قرّاء القرن الماضي موزعون إذن مناصفة بين عشاق الأيديولوجيا المحنّطة وعشاق الأدب من الدرجة الثانية. ومن المؤكد أن القرن الجديد سيشهد تغيراً جذرياً لهذا الوضع، لأن الأيديولوجيات فقدت البريق الذي كان لها في الماضي، ومن هنا إلى آخر القرن، ستصبح كتب ستالين من الكتب النادرة المحفوظة في قسم الوثائق التاريخية. أما **الكتاب الأحمر** فسيتحدد مصيره بحسب قرار الحزب الشيوعي الحاكم في الصين الرأسمالية إيقاف عملية التنفس الإصطناعي للبطل وأثره الذي لم يبق منه إلا الديكتاتورية. كذلك يبدو مرجحاً أن عشّاق المطالعات الخفيفة سيعرضون عن هوايتهم القديمة ويستبدلونها بهواية متابعة القنوات الفضائية والإبحار بين مواقع الانترنت وخدماتها، أو فقط التخاطب المطوّل مع الأصدقاء بواسطة الهاتف النقال.

وحاولت أن أبحث في معطيات القرن الماضي عن بارقة أمل للمستقبل، ولربما بدت لي في خبر صغير من ألمانيا يقول إن مبيعات كتاب ماكس ڤيبر **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** تجاوزت للمرة الأولى في السنوات الأخيرة مبيعات كتاب كارل ماركس، وهذا خبر تمكن قراءته قراءتين:

**الأولى** أنه انتصار للمثالية على المادية، باعتبار أنه كثيراً ما استعمل كتاب ڤيبر ليكون منافساً لماركس. لكن هذا غير صحيح، لأن تصنيف ڤيبر في المثالية هو دخول في المنطق الماركسوي الإقصائي. فلم يكن ڤيبر مثالياً، لكنه أراد أن يحلل العلاقة بين الاقتصاد والواقع الفكري والاخلاقي والقيمي في صورتها الحقيقية المعقدة والمتغيرة.

**والثانية** أنه انتصار للفكر النقدي على الفكر الأيديولوجي، فماركس كان مفكّر القرن التاسع عشر وكان ڤيبر مفكّر بداية القرن العشرين، وكلاهما استند في إقامة نظرياته على معطيات البحث التاريخي والاجتماعي المتوافرة في تلك الفترة، وعلى نتائج أصبح الكثير منها محل نقد ومراجعة بتطوّر ذلك البحث.

إن الكثير من آراء ماركس وڤيبر تستند إلى معلومات تجاوزها البحث بأشواط، لكن الفارق هو في روح الكتابة بين الرجلين ودرجة الوثوق من تلك المعطيات

والمعلومات والنتائج. ففيما كان ماركس يكتب بحسب مبدأ أن المفكّرين انشغلوا طويلاً بتأويل العالم، والآن حان الوقت لتغييره، كان ڤيبر يكتب من منطلق الاقتناع بأن الثقافة الحديثة لم تعد ثقافة يقين وحقائق نهائية. كان ماركس عالماً حقاً، لكنه ظن أن العلم ينتهي بعصره، فتحوّل فكره العلمي إلى أداة للجمود العقائدي، فمهّد للينين وهذا لستالين وهذا لماو وهذا لكيم إيل سونغ... وهكذا. فتعمّق مسار التبسيط الدوغمائي إلى أن انتهى إلى كوارث بشرية مرعبة آخرها كوريا الشمالية التي يتوافر فيها العلم بطرق تركيب القنابل النووية من دون العلم بطرق زراعة الرز لإطعام الأطفال والحدّ من المجاعات.

كان ڤيبر عالماً وحدس أنه يقع في أخطاء كثيرة نتيجة وضع المعارف التي استند إليها، فكتب في مقدمة **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** يقول بتواضع إنه يرجو أن لا تكون أخطاؤه قد طالت القضايا الرئيسية. ونحن نعلم اليوم أنها طالت الكثير من هذه القضايا أيضاً، لكن ڤيبر يبقى معاصرنا ومعلمنا لأنه يكتب بعد ذلك: إن مصير دراساتي أن تصبح متجاوزة قريباً، لكن هذا هو في النهاية مصير كل الأبحاث العلمية. هذا هو الدرس العظيم الذي قرره ڤيبر وتفوق به على ماركس.

في المسابقة الطريفة بين ماركس وڤيبر منذ قرن، قد يتفوق ڤيبر في النهاية بعدما سيطر ماركس على أغلب فترات السباق. لكن مشكلاً آخر يظل الأكثر غموضاً: ما موقف القرّاء الدوغمائيين؟ هل يتحولون إلى القراءات النقدية أم يفضلون الالتحاق بالصنف الثاني، قرّاء آغاتا كريستي وجورج سيمنون، مريحين أنفسهم من عناء التفكير أصلاً؟ بعبارة أخرى: هل يتفوق ڤيبر على ماركس في وقت يكون فيه الجمهور قد غادر مدارج الملعب ولم تعد تستهويه أحداث السباق؟ ما الفائدة حينئذ من انتصار في ملعب خاو من دون جمهور ومن دون رهان؟ ذلك هو مجهول القرن الجديد.

**الحياة**، ٢٥/ ٣/ ٢٠٠١

# الأركونية وانهيار الأيديولوجيات!!

منذ أكثر من ثلاثين سنة، ظلت دراسات محمد أركون وأطروحاته أسيرة الفضاء الأكاديمي ولم تلق رواجاً كبيراً إلا لدى النخب المثقفة. وإذا كانت ترجمات كتبه إلى العربية، كما صدرت في السنوات الأخيرة، قد أسهمت في فتح الفضاء نحو آفاق أكثر رحابة، فإن عاملاً أهم يبشر بتقارب أكبر بين القارىء العربي ومحاولات أركون في التاريخ والفكر الإسلاميين، ويتمثّل هذا العامل في انهيار عصر الأيديولوجيات، ليس فقط بمعنى الانهيار الفكري والسياسي لهذه الأيديولوجيات، ولكن خصوصاً بتوجه الفكر العالمي نحو التخلص من هاجس البحث عن الفلسفة الأرقى التي تزعم تلخيص التاريخ الإنساني وتفسير آلياته العميقة ورسم مساره المستقبلي. وكيفما اختلفت هذه الأيديولوجيات في أطروحاتها، إلا أنها تشترك في هذا الهاجس الذي يمثّل بنيتها الأساسية وأهم مسلماتها النظرية التي توجه ـ بوعي أو في اللاشعور ـ بناءها النظري.

إلا أن أهم ما يهدد الفكر الأركوني حالياً هو أن يُطرح أمام القارىء العربي معزولاً عن أهم خصوصياته، أي بالذات تخلصه منذ البداية من هذا الهاجس ومن ثقل هذه البنية وعقم مسلماتها. ويلاحظ منذ بضع سنوات صدور العديد من المقالات في الصحف والمجلات عن فكر أركون ـ بعد أن كانت هذه المواضيع محصورة في المجلات المختصة ـ تعمّق هذا الخطأ المنهجي، وهو ما يتطلب البدء بطرح الأسئلة الأولى الأساسية التي تمكّن من تأطير الفكر الأركوني وطموحاته، وأولها تصوره لدور المثقف، أي تصوره لدوره هو كحامل في المجال المعرفي، وعلاقته بالحقل السياسي والاجتماعي.

لم يخصص أركون أي نص في كتاباته لهذا الموضوع، وهو ما يؤكد بالذات أهميته، لأن من خاصية كل فكر أن لا يتكلم عن مسلماته الأولى، مع أنها هي التي توجه البناء الكلي. لذلك فإن خطاب النقد الذي يمارسه أركون لا بد أن يوازيه نقد الخطاب ـ خطابه هو بالذات ـ كي يُختبر النقد الأركوني على خطاب صاحبه أولاً؛ ثم خاصة كي لا تُطرح الأركونية كفكر محنط تغني نتائجه عن مناهجه، وهو ما يتعارض بالذات مع الروح الجديدة التي حاول أركون إدخالها في الدراسات العربية.

ان دور المثقف عند أركون لا يمكن أن يُختصر في تعريف "جامع مانع" على الطريقة الأرسطية، بل يطرح كإشكال في ذاته، وسؤال مفتوح تظل الأركونية عاجزة عن الاحاطة بكل جوانبه، لذلك فإن الجواب لا يبدأ بالسرد ولكن بالنقد. فأركون يتحدث باستمرار عن موضوع النقد، وهو "المنشط الاجتماعي" ولا يتحدث كثيراً عن ممارس النقد، أي المثقف. وهذه المقابلة الضمنية بين الصنفين تمثّل المدخل الأساسي لطرح المشكلة. فـ"المنشط الاجتماعي" مفهوم نظري يجمع الشخصيات التي أثرت في مجرى التاريخ (بالمعنى الشامل) وظلت فاعلة فيه كتراث، والمثقف التقليدي يدخل ضمن هذا التصنيف، لأنه لا ينتج ثقافة بقدر ما ينتج أيديولوجيا، لا بل يكرس أيديولوجيا قائمة تستجيب لمصالح شرائح معينة دون أخرى، وينخرط في الصراع الاجتماعي شأنه شأن الشخصيات الاجتماعية الأخرى.

أما المثقف عند أركون فهو الذي يطرح كل الإطار الاجتماعي والثقافي مجالاً لعمله وتفكيره. وعندما يحلل أركون الخطاب الحربي للمسلمين والمسيحيين في معركة ليبانت (١٥٧١) أو المناظرات الفكرية بين السيد حسين العاملي (شيعي) والشيخ أبو زهرة (سني) حول الإمام جعفر الصادق (١٩٦٣)، فإنه يستخرج الآليات نفسها على رغم تناقض المواقع الاجتماعية والثقافية للأطراف المعنية، أي بصورة أخرى أن الفكر الإنساني في فترة معينة تحكمه آليات عميقة لا يمكن في غمرة الصراعات الثقافية والاجتماعية إدراكها. والتأريخ للفكر، بالمعنى الأركوني، هو محاولة في إبراز هذه الآليات، أما في ما عدا ذلك فإن المثقف إما أن يكون ناقلاً للصراعات أو منخرطاً فيها، بل أن النقل لا يمكن أن يكون موضوعياً ولا بد أن يندرج في استراتيجية للكتابة تمارس بالوعي أو اللاوعي هذا الانخراط.

إلى هذا الحد يمكن أن نتلمس تأثير "المدرسة التاريخية الجديدة" (أو ما يعرف بمدرسة "الحوليات" الفرنسية التي وضع مبادئها لوسيان ڤابر ومارك بلوك)، وكذلك تأثير **أركيولوجيا المعرفة** لميشيل فوكو. لكن المسألة تغدو أكثر استعصاء عندما يتعلق الأمر بالتاريخ المعاصر وبدور المثقف في محيطه المباشر. فالمثقف "العضوي" عاجز عن النقد، بالمعنى الذي طرحناه سابقاً، وكذلك المثقف "الناقل"، والتعالي على التاريخ هو مفهوم غير تاريخي، فأي دور يبقى للمثقف؟

لقد فشلت "المدرسة التاريخية الجديدة" في تطبيق مناهجها في الدراسات التاريخية القديمة على مواضيع معاصرة، إلا أنها نجحت في أمر أساسي هو تحجيم القراءات الآحادية للتاريخ والأيديولوجيات التاريخية المنطلقة منها (القراءة الاقتصادية لماركس، القراءة النفسية لفرويد، القراءة الحضارية لتوينبي ،القراءة العرقية لرينان. . .

الخ). وكذلك فعل أركون، لتكون النتيجة فتح التاريخ أمام تعدد الاختصاصات، أي تعدد الزوايا التي يُقرأ من خلالها، والمثقف والمؤرخ يصبحان مرادفين لوظيفة واحدة، تبعاً لما أسماه بلوك "توسيع التاريخ" ليشمل كل مجالات الانتاج الإنساني.

إن أغلب مؤلفات أركون هي مجمعات لمقالات ومداخلات منفردة، لا تجمعها وحدة موضوعية ولكن وحدة منهجية. وهذا الاختيار ليس شكلياً ولكنه يعكس الاقتناع بأن مثقفاً واحداً لا يمكن أن يدّعي الاحاطة بكل جوانب الظاهرة المدروسة، ولكنه يقدم قراءة من زاوية معينة تظل مفتوحة على قراءات أخرى ممكنة، لأن أي قراءة آحادية، مهما كانت قيمتها العلمية، تتردى إلى أيديولوجيا، ومن هنا يبرز الفارق بين المشروع الأركوني ومشاريع أكاديمية عربية (الطيب تيزيني، عصمت سيف الدولة، حسين مروة، حسن حنفي، سامي النشار، وإلى حد ما محمد عابد الجابري...).

النتيجة، إذن، هي أن المثقف ـ المؤرخ هو الذي يقدم قراءة مفتوحة للظواهر المدروسة، ينظر إليها بشمول لكنه يعالجها من إحدى زواياها الممكنة، وحسب اختصاصه. إنها نتيجة تبدو فعلاً مخيبة للآمال بالنسبة إلى العقلية الأيديولوجية التي تطلب دائماً الجواب النهائي ولا تستسيغ أن تكون الإجابة عن السؤال بمزيد من الأسئلة. ومع ذلك فإن المعرفة الإنسانية لا تتقدم بمجرد التراكم الخطي ولكن بالمراجعة المستمرة لمكتسباتها، ولا تتطوّر نحو السيطرة على موضوعاتها ولكن باستكشاف المزيد من التعقيد حول هذه الموضوعات. وإذا كان العقل الأيديولوجي عاجزاً عن إدراك ذلك، فإن انهيار الأيديولوجيات ـ كل الأيديولوجيات وليس فقط واحدة لحساب أخرى ـ من شأنه أن يدفعه إلى مراجعة مسلماته التي تبرر ادعاءاته.

عندما نتحدث عن انهيار الأيديولوجيات فإننا لا نقصد اختفاء الأيديولوجيا كوظيفة اجتماعية رافقت كل مراحل التطوّر الإنساني. بل على العكس، فإن انتشار التعليم والقوة الهائلة لوسائل الإعلام الحديثة والدور الكلياني الذي تمارسه الدول تزيد كل يوم من قوة الخطاب الضمني الذي يوجه السلوكيات العامة.

إن انهيار الأيديولوجيات هو فقط تحرير المجال الثقافي من السيطرة السياسية (بالمعنى الشامل) التي تمارسها الثقافة "العضوية"، ولا بد هنا من التفكير بجدية في الطرح التالي: ألا تعد الثقافة، بهذا المعنى، ابتداعاً جديداً في التاريخ الإنساني، فرضته سيطرة الدولة الحديثة على الإعلام والتعليم، وعدم حاجتها إلى المثقف إلا إذا قبل القيام بدور الموظف؟ في هذه الحالة فقط يمكن أن يبرز المثقف الناقد الذي يفكر في النظام العام من دون أن يتمرد على مؤسساته؟ بصورة أخرى، يصبح هذا النظام بالقوة التي تسمح له بتحمّل النقد، ظاهرياً باسم الحرية، لكن في الواقع لأن هذا النقد هو

أضعف من أن يصبح أداة ضده (ولا نقصد بالنظام الحكم ولكن كل التركيبة الاجتماعية والثقافية لمجتمع معين).

ولكن ما هو دور الثقافة إذن؟ أن تكون وجهاً آخر للحقيقة، كما أن الأيديولوجيا هي أحد وجوهها؟ أما المثقف فعليه أن يتخلى عن صورته الوهمية، صورة الموجِّه للتاريخ والحامل للحقيقة. ليس المثقف إلا صاحب وظيفة ما في المجتمع ليست بأهم ولا أدنى من الوظائف الأخرى.

**الحياة،** ١٩٩٢/١٠/٦

# التفكير في المنهجية، أو لماذا لا يقدر العرب على الابتكار في هذا الميدان؟

لعل أول ما يطرح من الأسئلة اليوم سؤال بسيط لكنه محيّر جداً: لماذا يعاني الغرب تضخماً في الانتاج المعرفي وفي المنهجيات في حين يعيش العرب قحطاً شديداً في هذا المجال؟

ذلك أن تقييماً صارماً لمجموع ما ينتج على أنه بحث علمي في أقطارنا العربية سيبيّن أن الجزء الأكبر منه إما أنه لا يستحق تسمية البحث العلمي إذا طبّقنا عليه المعايير الدولية للبحث العلمي، أو أنه مجرد تطبيق أعمى للمنهجيات الغربية. فالسؤال إذن: لماذا لا يقدر العرب على الابتكار في هذا الميدان (أي البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية) الذي لا يتطلب بالضرورة تكنولوجيات متطوّرة ووسائل خارقة. فالعديد من المبدعين الغربيين يعمل في ظروف مادية لعلها أكثر سوءاً من ظروف العديد منا؟

ومما يزيد هذا السؤال حدّة أننا إذا راجعنا السنوات الخمسين الأخيرة فقط لوجدنا أن العلوم الإنسانية والاجتماعية ومنهجياتها قد شهدت انقلابات ضخمة، وأن هذه الانقلابات حدثت أمام أعيننا وبالكاد نتفطن إليها اليوم، ناهيك عن المشاركة فيها مشاركة نديّة.

فنحن إذا راجعنا مسار البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ نهاية الحرب الكونية الثانية نذهل لكثرة المدارس والتيارات الحديثة، مثل مدرسة "التاريخ الجديد" التي ثوّرت الكتابة التاريخية في حين لا يزال بعضنا يكتب التاريخ بمنهجيات أبعد من أن ترتقي إلى منهجية الطبري أو ابن الأثير؛ ومثل التيارات السوسيولوجية الجديدة التي أنتجت مئات الأبحاث التنظيرية والعملية لم ينقل منها إلى العربية إلا النذر القليل؛ ومثل القراءات الجديدة التي خضع لها رواد العلوم الإنسانية والاجتماعية فأعادت تأسيس هذه العلوم ذاتها، مثلما فعل جاك لاكان مع فرويد وغولدمان وبولاتس وألتيمير مع ماركس وديلوز مع نيتشه وغليكسمان مع ديكارت وهنري ليفي مع روسو... إلخ. ومثل هذه التجديدات بالغة الأهمية في مجال الدراسات اللسانية التي

لم تتجاوز في الغالب دور نقلها وتبسيطها من دون الاهتمام بالمرتكزات الفلسفية والابستمولوجية التي تقوم عليها والتي دفعت رواداً من داخل حقل اللسانيات والدلالة، مثل بنفنيست وكريستيفا، أو من خارجه، مثل عالم الأنثروبولوجيا الشهير كلود ليڤي ستروس، إلى اعتبار اللسانيات الثورة الثقافية الثانية في تاريخ الإنسانية بعد عصر النهضة!

هكذا تميزت فترة ما بعد الحرب في الغرب بثراء الفكر المنهجي. المثقفون العرب الذين لم يتمتعوا إلا حديثاً بالفضاءات الجامعية لم يهتموا الاهتمام الكافي بمتابعة المسائل من أصولها أو أنهم وجدوا الكثير من العُسر في ذلك.

كيف يمكن اليوم تحليل كل الحقول المعرفية المعروضة على أنظارنا؟ ما هي الاتجاهات المستقبلية؟ هل من سبيل للتفريق بين "الموضات" الفكرية والفتوحات العلمية؟ بين ما يمكن تحقيقه وما يجدر تصنيفه في خانة المزايدات الابستمولوجية؟

إن هناك أمراً يعدّ إنكاره مكابرة: إن الأسئلة التي طُرحت قد قلبت مفاهيمنا حول الإنسان والمجتمع والتاريخ ولم يعد جائزاً ولا ممكناً تجاهلها.

من جهة أخرى، نحن أبناء مجتمعات لم تكتمل فيها النهضة ولم تترسخ فيها الأنسيّة، مجتمعات ما زال يوجهها الوعي الأسطوري، فهل يمكن لنا أن نساير ميشيل فوكو عندما يعلن "موت الإنسان"؟ إذن هل ندعو مع آلان تورين إلى "عودة الذات"؟ لكن هذه الدعوة قد تصبح أداة بيد المتطرفين بمختلف مشاربهم وحجة لمحاصرة العقلانية. لعلنا نلتجيء حينئذ إلى معارف ما بعد الحداثة. لكن أي دور سيكون لنا في هذه المعارف والحال أننا محرومون من الوسائل التقنية لإنتاجها؟ هل نسلم مع هنري ليڤي بأن المثقف قد تلاشت أدواره وأنه يتجه نحو الانقراض؟ هل نطلب الخلاص في الروحانيات مثل غارودي أم في تحويل الثقافة إلى نشاط في خدمة الأخلاق كما أشار غليكسمان؟ هل نعتبر مثل فنكلكروت أنه حان أوان التخلي عن النخبوية والانخراط في ثقافة الجمع، أي في "اللاثقافة" السائدة؟

لا شك في أن تحديد المنهج هو أيضاً اختبار فلسفي، لذلك لا بد من التفكير في القضية المنهجية، فليس المطلوب مجرد تطبيق المناهج وإنما أيضاً المساهمة مع جموع الباحثين في العالم لحل المشاكل المستعصية أمام الفكر البشري. لا بد إذن من أن يجمع كل باحث بين هموم بحثه في أي ميدان كان وبين هموم الابستمولوجيا المعاصرة.

لكن هل يمكن أن تتحقق هذه الأهداف في ظل المواقف السائدة حالياً في مجال البحث العلمي؟

في الحقيقة، لا مهرب اليوم من فتح المعركة على عدة جبهات في الآن ذاته، لأننا إذا تأملنا المواقف السائدة نجدها على أصناف ثلاثة:

**الموقف الأول** هو الذي نسميه موقف "الباحث الثرثار". هذا الباحث، سواء أكان ذا ثقافة عربية أم غربية، يعتبر البحث فناً في تنميق الكلام وتسويد الصحف، لذلك فهو يسخّر طاقاته القليلة لتنمية قدراته على زخرف القول تماماً كما كان شأن السفسطائيين في العهد الإغريقي. لقد كدنا نسميه المثقف الشارح لكننا تفطّنا إلى خطأ هذه التسمية، ذلك أن الشارح كان مثقفاً وباحثاً حقيقياً في حدود شروط البحث في القرون الوسطى. ولقد كانت الثقافة العربية تتمتع بنظرية تفسيرية عميقة ومتقدمة، هذه النظرية قد تجاوزها الواقع العلمي لأنها بلغت أقصى حدود طاقتها ولأن ظروفاً جديدة قد فرضت نفسها. لهذا السبب لم يعد بالإمكان أن نجد شخصاً يستحق فعلاً تسمية الشارح ـ بالمعنى التقني القديم ـ طالما أنه لم تعد هناك نظرية تفسير. إن الذين يزعمون اليوم أن شرّاح التراث ليسوا إلا "أعوان اشهار"، يقومون بالدعاية له من دون أن ينتجوا فيه جديداً. اختصاراً، يجسد الباحث الثرثار المرحلة ما قبل السقراطية في الفكر الغربي المعاصر، أي المرحلة اللاعلمية.

**الموقف الثاني** هو الذي نسميه موقف "الباحث المتذوق". هذا الباحث يدرك قصور سابقه. لكنه يتصرف مثل طباخ، إذ لا تتوافر لديه مقاييس تمكنه من الحكم على مناهج البحث. إنه يلتجأ إلى التذوق ويتخذ الذوق حكماً. وهو يطبق بنجاح أو باضطراب مناهج لا يفهم منها إلا الجانب التقني. ينتقل بين المناهج والتطبيقات مثل الفراشة السعيدة بانتقالها بين الأزهار. لكن حياته الفكرية تكون قصيرة قصر حياة فراشة، إذ إن العلوم الاجتماعية تلفظ باستمرار مناهج جديدة تتجاوز قدرته على المتابعة فيصبح عاجزاً عن ممارسة "هواية" البحث فيلتحق بموقع الباحث الثرثار.

**الموقف الثالث** هو موقف "الباحث المؤدلج". يتخذ هذا الباحث موقفاً أكثر تعقيداً وتتجاوز براعته القدرة على الخطابة فهو قادر على صياغة مشروع متكامل. كما أنه ليس من صنف المتذوقين للمناهج فهو قد حدد اختباراته منذ البداية، إلا أنه يظن أنه قد عثر على المنهج المعجزة الصالح أبد الدهر ولكل موضوع، فهو يتصور أن المسألة المنهجية قد حسمت وأنه في غنى عن التفكير فيها. إنه يوجه همّه إلى الدعوة إلى منهجه والتبشير به، فلا ينتج بحثاً علمياً بقدر ما ينتج خطاباً أيديولوجياً حول المنهج، ولا يبرز بصورة المثقف الباحث بقدر ما يبرز بصورة المثقف الإرسالي. ويدفعه انهماكه في خطابه الأيديولوجي إلى الابتعاد شيئاً فشيئاً عن الواقع المباشر للبحث العلمي، فإذا ما احتوت أفكاره في البداية ملامح إيجابية فإنه سرعان ما يُفقدها نضارتها لفرط التكرار

الجاف، فإذا ما فقد هذا الباحث مكاسبه الأخيرة فإنه يلتحق بدوره بموقع الباحث الثرثار.

إن هذه المواقف الثلاثة تمثل مواقع للبحث غير جديرة بهذه التسمية، لكنها تسيطر مع الأسف على حياتنا الفكرية وتخنق بعنف جامعاتنا أيضاً.

هناك موقف آخر نود تسجيله، ليس من موقع الإدانة، لكن إشارة إلى عدم كفايته: إنه موقف الباحث "الوضعاني" أي الذي يكتفي باستقراء الوثائق. لا يمكن لأحد أن يشكك في القيمة العملية والعلمية لهذا الموقف، فهو يمثل مرحلة أساسية في البحث العلمي إلا أنها تبدو اليوم مرحلة منقوصة، وهي مدعوة إلى أن تتطور لتشارك في مناقشة قضايا المنهجية.

وإذا ما توافر الاتفاق على المبدأ، فإن المهمة المطروحة هي رسم الطريق المؤدية إلى تحقيق ما دعونا إليه. ولكن كيف؟ لا ندّعي القدرة على الانفراد بالإجابة عن هذا السؤال، لكننا نشير إلى وجود إمكانية حقيقية للنقد، ذلك أن متابعة قضية المنهجية في الغرب نفسه تؤكد أن البحوث الاجتماعية كما هي عليه اليوم تمرّ بأزمة عميقة، وأنها مقبلة على ثورة جديدة بأهمية الثورة نفسها التي شهدتها في بداية النصف الثاني من هذا القرن.

إذن، يبدو أن هناك افتراضين للمستقبل: **الأول** أن الأزمة الحالية يمكن أن تستغل من قبل البعض للتشكيك في عملية العلوم الاجتماعية ما دام أنها لا تصل أبداً إلى نتائج نهائية ولا تستقر على رأي أو منهج. آنذاك ستنادي تلك الأصوات بخنق المكتسبات القليلة التي توفرت إلى حد الآن للباحث العربي باعتباره غير مفيد في شيء.

الافتراض **الثاني** هو افتراض متفائل. إنه يقوم على استغلال الازمة الحالية ـ وهي أزمة مراجعة وإعادة تنظيم ـ للدخول بقوة إلى مجال التنظير المنهجي عوض الاكتفاء بالمواقع القديمة للاستهلاك الساذج للمناهج، مما يساهم بجدية في الإعداد لفكر جديد في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولن يكتب النجاح لهذا الافتراض إلا إذا ما قبل الباحثون الإسهام في النقاش المنهجي، أي أن يتولوا أيضاً مهام المفكر الابستمولوجي (طبعاً يتطلب الأمر قبل ذلك أن نقتنع بأن أي بحث لا يخضع لمنهجية صارمة لا يستحق هذا الاسم). في هذا الاتجاه نفسه ينبغي أن تُمنح الأولية إلى مسألة المنهج وأن نحاكم الجانب المنهجي بالصرامة إياها التي نحاكم بها عادة النتائج "الموضوعية" للبحث.

إننا أمام فرصة حقيقية، فهل ننجح هذه المرة في استغلالها؟

**الحياة**، ١٣/ ٥/ ١٩٩٦

# خطاب العلوم الاجتماعية، مشروع للمعرفة ونقيض للحقيقة المطلقة

تدفع مراقبة الوضع الثقافي العربي في السنوات الأخيرة إلى عديد المعاينات القابلة لتأويلات مختلفة أو متناقضة، لكن يبدو أن هناك أمراً واحداً يمكن أن يتفق حوله الجميع، هو انهيار الدوافع أو المثاليات التي كانت توجِّه هذه الثقافة كونها كانت شديدة الاتباع متذيلة للاتجاهات السياسية، فانهارت بانهيار الأيديولوجيات وعراء عديد التجارب.

لكن البعض ممن كانوا يقدمون إنتاجهم الدعائي في صورة الإنتاج المعرفي يحاولون اليوم التغاضي عن الضرورات الملحة المطروحة حالياً والاستمرار في أنواع من السفسطة تؤكد فقط كسلهم الذهني وعجزهم عن التعمق في ما يطرحون من القضايا.

ولعل أخطر السفسطات التي تنتشر اليوم في الأدبيات العربية تلك التي تتجه إلى إقناعنا بأن العلم هو خطاب من الخطابات وأيديولوجيا من الأيديولوجيات، وأنه لذلك صرح منهار انهيار الصروح الأخرى. وتتبرقع هذه الدعوة اليوم بأقنعة كثيرة، فالبعض يروّج لها باسم التفكيكية، والبعض باسم البنيوية، والبعض يجعلها عنواناً لما بعد الحداثة، والبعض يقحمها ضمن مشروع "أسلمة" المعرفة... إلخ. وليست هذه جميعاً إلا تبريرات لا طائل من ورائها.

أما أن تكون العلوم الإنسانية والاجتماعية (وهي المقصودة هنا) لا ترقى إلى دقة العلوم الطبيعية والرياضية فهذا أمر مفروغ منه، وأما أن تكون مرتبطة بالعصر الذي تنشأ فيه وتترعرع فهذا أيضاً أصبح أمراً مسلَّماً به. لكن تجاوز هذا الحد واعتبار هذه العلوم مجرد خطابات اجتماعية لا تتميز عن غيرها هو سحبٌ لصفات الجزء على الكل وتجاهلٌ لعديد البديهيات.

إن معضلة المعرفة هي معضلة قديمة واجهها الإنسان منذ أقدم العصور، فقد كان دائماً يبحث عن الضامن لأن يطابق قوله حول الأشياء هذه الأشياء ذاتها، أو لنقل

الضامن لمقابلة القول المحيل (الإحالة) للموضوع المحال عليه (المرجع). وهناك درس لا مناص من التسليم به إذا ما اعتبرنا تاريخ تطور المعرفة البشرية، هو أن المقاربة المباشرة للأشياء، أي تغييب الإحالة لحساب المرجع، يمكن أن تؤدي إلى أخطاء كثيرة، لأن ما يظنه الإنسان صلة مباشرة قد لا يعدو أن يكون تأويلاً غير واع للملاحظة، فقد أدرك الإنسان منذ القديم أن بين الشمس والأرض دوراناً لأنه لاحظ اختلاف الليل والنهار، لكن حسه الأولي دفعه إلى اعتبار الشمس تدور حول الأرض وليس العكس. فعدم إدراكه لتعقد العلاقة بين الإحالة والمرجع قد دفع ضرورةً إلى عدم الإدراك السويّ لمعنى تلك الملاحظة البديهية، كما تسجل ذلك جميع لغات الكون التي تستعمل إلى حد الآن تعابير مثل "طلعت الشمس" و"غابت الشمس" و "اختفى قرص الشمس" . . . إلخ، وما كانت هذه العبارات مجازاً لدى مستعمليها حتى صارت كذلك لما علمناه اليوم من حقائق الكون.

إن تغييب مشكل الإحالة هو إذن وهم في التعامل مع المرجع. لكن العكس هو وهم أيضاً. فالبحث عن التجانس الداخلي للقول المحيل بمعزل عن تجانسه مع المرجع المحال عليه ومطابقته به قد ضخم في العصر الوسيط ـ وقبله ـ عدد الشروح والحواشي على حساب المشاهد والتجريب، فكان أن تعددت الفلسفات والمذاهب التي يستند أغلبها إلى بناء منطقي متين طالما يظل مقروءاً من الداخل. وفي العديد من القضايا الكبرى لا يمكن البحث حول مطابقة القول المحيل بالموضوع المحال عليه، لكن التعود على عدم الاهتمام بهذه المطابقة هو مثل التعود على رؤية الشمس بين الفجر والغروب، فهو يحوّل الاستنتاج العفوي إلى جزء من المشاهدة، بما يعنيه ذلك من تعذر المراجعة النقدية للمعرفة. وهذه هي الدوغمائية، سواء دافعت عن صحتها بالتجانس الداخلي للقول المحيل أم بوهم التعامل المباشر مع المرجع المحال عليه.

والخطاب العلمي إذ يعرّف نفسه بأنه نقيض الدوغمائية فليس من منطلق أنه يقدم منظومة من المعارف الجديدة تختلف عن المعارف القديمة. فهذه نتيجة لأمر آخر ينبغي أن يُعتبر المحدد الحقيقي للخطاب العلمي رغم أن هذه النتيجة كثيراً ما تخطف الأبصار وتعميها عن إدراك ما كان السبب في تحقيقها.

والأمر الذي نقصده هنا هو كون الخطاب العلمي قد اتجه منذ تشكلاته الأولى إلى الطرح الواعي لإشكالية العلاقة بين الإحالة والمرجع وإقراره بعسر هذه العلاقة وشدة تعقيدها، مما جعله **أولاً** قادراً على التطور، فعوض الارتياح إلى انسجام الإحالة أو مباشرة المرجع نجده يعمل جاهداً على تقريب القطبين عبر ما يبتدعه من وسائل جديدة تسعى إلى تحقيق مطابقة تظل دائماً هدفاً منشوداً وليست غاية متحققة. لذلك

فإن الفكر العلمي هو وحده الذي يجعل التطور قيمة لامنتهية ضمن قيمه، إذ ليست غايته إلا إبتداع وسائل أفضل. أما الوقوف على وسيلة بعينها واعتبارها آخر المستطاع الإنساني فهو إخصاء للفكر العلمي ولدور الباحثين.

ثم هو **ثانياً** قادر على إحداث ثورات عميقة في سيرورته كونه يقبل أحياناً أن يتحول التطوّر إلى مراجعة شاملة لمكاسبه إذا استطاع أن يجد من الوسائل أو يستكشف من الحقائق ما يغيّر المعرفة السائدة في ميدان من الميادين. فالتفكير العلمي يقبل أن يكون في آن واحد تاريخ تطوّر وتاريخ مراجعات، ولن يضيره هذا ولا ذاك طالما أنه اعترف منذ البداية بمشكلية العلاقة بين الإحالة والمرجع.

وإذا سلّمنا بأن الطرح الواعي لهذه العلاقة هو المحدد الرئيسي للفكر العلمي فإننا سننجو عندئذ من وهمين فيما يتعلق بالمقارنة بين العلوم الصحيحة والعلوم الإنسانية:

**الوهم الأول**، يتجه إلى اعتبار هذه وتلك في نفس الدرجة من الدقة. إن هذا الوهم الذي عبّر عنه بأفضل صورة المشروع الوضعاني ربما ساهم في إرساء الثقافة العلمية عبر استغلال المكاسب التي حققتها العلوم للدعاية لها، لكنه يؤدي في الوقت نفسه إلى إفقاد الفكر العلمي مصدر خصوبته وحيويته عبر تغييب الإشكال الذي تحدثنا عنه. بذلك يتحول الفكر العلمي إلى أيديولوجيات قائمة على نفس الآليات الدوغمائية وإنْ زعمت أنها تستمد شرعية وجودها من تاريخ تطوّر العلم وحال مكاسبه. ليس من العسير اليوم أن نجد عشرات الشواهد من خطاب العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر ومن خطاب العلوم اللغوية في القرن العشرين تعكس ذلك التفاؤل المبالغ فيه للعلمية. كما يمكن دائماً أن نعتبر هذا الوهم سبباً في نشأة بعض الأيديولوجيات الحديثة التي أدت إلى عديد الكوارث البشرية، لكن هل يكون ذلك كافياً لفسخ التلازم التاريخي بين نشأة العلوم الاجتماعية وتطوّر العلوم الصحيحة؟

**الوهم الثاني**، هو الذي يجيب بنعم عن هذا السؤال، وهو الذي بدأ ينتشر في المحافل الثقافية العربية. فلأن العلم قد استُعمل سابقاً كسلاح أيديولوجي وليس كمشروع معرفي، ولأنه كان موضوع استهلاك أكثر من كونه موضوع إنتاج، ولأن العلوم الصحيحة تدرّس بمعزل عن تاريخها الذي تشترك فيه إلى حد ما مع العلوم الاجتماعية، لكل هذه الأسباب يمكن أن نتوقع أن هذه الدعوة التي أردنا تفنيدها هنا مهيأة لمزيد من الانتشار بيننا، لأنه في الأمس كان يرفع لواءها حراس القلاع الدوغمائية الذين وإن كانوا يمارسون سلطة اجتماعية مستبدة فإن حضورهم على الساحة الثقافية الراقية ظل ضعيفاً نتيجة تهافت حججهم وعجزهم الفطري عن المساجلة بغير أدوات العنف. واليوم يعزز صفوف هؤلاء أيديولوجيو الأمس الذين فقدوا وظائفهم السلطانية والحزبية ولم يبق لهم

إلا مغازلة المشاعر الدهمائية بتوظيف بعض المعارف السطحية والعبارات الرنانة. فما أيسر التحول من النقيض إلى النقيض لمن ديدنه التغاضي عن تعقد الظواهر وتحويل الفشل الذاتي إلى حتمية عامة.

ومما يزيد الطين بلّة أن هذه الدعوة قد تجد بعض التعاطف التلقائي في ظل واقع يتميز بكثير من الغموض والضبابية، مما يجعل كل أنواع الدعوات العدمية قابلة للانتشار.

لا بد إذن من أن نفرّق بين المراجعة النقدية الصارمة للإنتاج الثقافي العربي وبين السقوط في الأحكام العامة القائمة على القياسات السطحية والتقريب بين الأشياء بحسب الظواهر. ولنجعل طلب العلمية في خطاباتنا دافعاً من دوافع نشاطنا الفكري ومثالاً من مثاليات ثقافتنا، على أن نفهم العلمية بالحدود التي رسمناها سابقاً، أي باعتبارها محاولة مستمرة لتطوير معرفتنا بالأشياء وليس خطاباً مغلقاً ونهائياً حولها، بما يفترضه ذلك من دقة في المفاهيم ووضوح في تحديد المناهج وقبول مستمر لمبدأ المراجعة. بل لعله جدير بنا اليوم الاستعاضة عن كلمة العلم بالبحث العلمي وعن كلمة العالم بالباحث، تأكيداً على كون الفكر العلمي لا يضيره أن يكون مشروعاً لمواصلة المعرفة وليس المعرفة بصورتها النهائية ـ فهي ستظل دائماً مستعصية على الإنسان ـ وتأكيداً أيضاً على أهم ما يفرّق الفكر العلمي عن الدوغمائية، أي عدم ادعاء امتلاك النهاية.



**الحياة،** ١٠/١/١٩٩٧

# الفيلولوجيا في سياق الوعي بالنصّ والتاريخ

من القضايا المثيرة (وما أقلها!) التي تظل تُطرح في جامعاتنا قضية الفيلولوجيا، فالبعض يرى من الضروري تدعيم الدراسات الفيلولوجية في شُعب العلوم الأدبية والإنسانية لأنها تمثل قاعدة كل المواد الأخرى ويُعتبر اكتسابها ضرورياً للانتقال إلى مراحل أرقى في البحث؛ والبعض الآخر يرى أن هذ الدراسات قد ولى عهدها وأن التمسك بها هو من باب التمسك بالقديم والامتناع عن مواكبة تطور البحث العلمي.

إن هذه القضية لا تتعلق ببيداغوجيا التعليم وطرق التكوين بل هي تصب رأساً في وعي العقل العربي بمكوّنين أساسيين هما النص واللغة. فهي ليست قضية أكاديمية بالمعنى الضيق للكلمة بقدر ما تمثل قضية حضارية في غاية الأهمية.

ومن المؤسف أن كلمة "فيلولوجيا" أصبحت تُطلق لدى البعض في معنى مجتزأ خاطىء، مما يفقد القضية كثيراً من أهميتها.

فالفيلولوجيا في ذهن البعض هي المعارف اللغوية من نحو وصرف وبلاغة، وهي في ذهن البعض الآخر تقنية في كتابة الأبحاث العلمية.

لذلك لا بد أن نعرض أولاً المفهوم الحقيقي للفيلولوجيا قبل أن نجيب بالإثبات أو النفي حول حاجتنا إليها في المرحلة الراهنة من تطورنا الثقافي.

تعرّف الفيلولوجيا عادة بأنها "علم النص"، ويرتبط هذا التعريف بتصور معين لقضية المعرفة ظل حاضراً بقوة من بدايات عصر النهضة الأوروبية إلى نهايات القرن التاسع عشر، ثم راح يصطدم بعد ذلك بالمشكلات الحديثة التي طرحت مع تطوّر العلوم الإنسانية والاجتماعية. فقد انطلقت الفيلولوجيا، **أولاً**، من طموح فهم الماضي استناداً إلى التراث المكتوب الذي وصل إلينا. لذلك اتجهت إلى الاهتمام بالنصوص القديمة تحقيقاً وتفسيراً لاستخراج ما يمكن استخراجه من معلومات حول ذلك الماضي. وإذا كانت قضية التراث تشغل العرب اليوم فهي قد شغلت الأوروبيين عدة قرون في السابق ودفعتهم إلى تطوير الفيلولوجيا لاستكشاف ما كان مغيَّباً من تراثهم.

إلا أن هذا الطموح يرتطم اليوم بمشكلة من المشكلات العويصة التي يطرحها

تطوّر علم التاريخ. ذلك أن استماتة الفيلولوجيا في معالجة النصوص بأكثر ما يمكن من الدقة دفعها في عديد الأحيان إلى الخلط بين الحقيقة النصية والحقيقة التاريخية، أي اعتبار الماضي تلك الصورة التي يمكن استخراجها من مجموع النصوص المتاحة، مع أن الصورة قد تكون أكثر تعقيداً من ذلك، بل قد تدفع النصوص إلى مغالطات عدة بحكم ارتباطها بأحكام العصر ومواقف الكتّاب.

وانطلقت الفيلولوجيا، **ثانياً**، من طموح إلى فهم الحضارات انطلاقاً من لغاتها، فتطوّر تبعاً لذلك الاهتمام باللغات "الميتة" واللغات الأجنبية باعتبارها مدخلاً للحضارات المرتبطة بها، ومن المعلوم أن الاستشراق هو مشروع ينخرط ضمن هذا الطموح. فبعد أن استكشف الأوروبيون الحضارة الإغريقية عبر تطوير دراسة اللغة اليونانية القديمة وآدابها، ثم بعد أن استكشفوا تاريخهم الديني عبر مقاربات جديدة للنصوص المقدسة، اتجهوا متطلعين إلى الحضارات الأخرى يستكشفونها بالطريقة نفسها، أي من خلال اللغة والآثار الأدبية.

لكن هنا أيضاً يرتطم الطموح الفيلولوجي بمشكلة من مشكلات اللسانيات الحديثة، إذ لم يعد من المسلّم به أن اللغة هي مجرد انعكاس للذهنية العامة لمتكلميها، فهي تتطوّر من منطلقات ذاتية لا توازي بالضرورة تلك التي تتحكم في صيرورة المجتمع.

وانطلقت الفيلولوجيا، **ثالثاً**، من طموح إلى فهم النص بحسب وعي كاتبه ومن خلال ظروف عصره. ففي العصر الوسيط لم يعامل النص على أنه ملكية فردية بل هو قول منفتح على إضافات الشرّاح وتعديلاتهم، بينما اتجهت الفيلولوجيا منذ عصر النهضة إلى ربط النص بصاحبه.

وتطوّرت وسائل تحقيق هذا المقصد خاصة في القرن التاسع عشر حيث أصبحت أغلب الدراسات تتخذ عناوين على شاكلة "فلان بن فلان": حياته وعصره، وأصبح طبع أي أثر من الآثار مسبوقاً بمقدمة ضافية عن حياة صاحبه وظروف عصره.

ومرة أخرى يرتطم هذا الطموح الفيلولوجي بمشكلة يطرحها هذه المرة علم التأويل الحديث، الذي يتجه نحو إثبات أن تمثّل حياة صاحب الأثر وعصره مهما بلغ من الدقة، لا يكفي لطمس آثار انقطاع الرابط المرجعي بين المقول وقصد القائل.

فهناك عناصر لا يمكن تمثّلها جميعاً لعل أقلها متلقي النص الذي أصبح يُنظر إليه كطرف أساسي في التواصل النصي يساهم بدوره في تحديد القصد.

وإذن فالفيلولوجيا قد وقعت في مجموعة من المآزق ولم تستطع تجاوزها إلا بأن

تتخلى شيئاً فشيئاً عن أقاليم مملكتها لصالح علوم ناشئة انطلقت من مقاربات جديدة للغة والنص والتاريخ. لقد أراد لها أحد كبار روادها وهو جيامباتيستا ڤيكو (١٧ ق ـ ١٨م) أن تكون علماً شاملاً يوازي علم الطبيعة، لكنها تبدو اليوم مثل الجد الهرم الذي يستوحي كل فخره من كونه قد ترك حوله الكثير من الأبناء. وقد أنجبت الفيلولوجيا عديد العلوم الفرعية ففقدت ذلك الطابع الشمولي الذي أراده لها ڤيكو وغيره، لكن هذا لا ينفي مكاسبها.

فمن مزاياها على التاريخ الحديث أنها مهدت له وسائل عمله الأولى وذلك بتطويرها طرق تحقيق النصوص من رصد المخطوطات والمقارنة بينها والتثبت من صحة نسبتها... الخ..

ومن مزاياها على اللسانية الحديثة أنها بيَّنت تطوّر اللغة الواحدة واستحدثت المعاجم التاريخية فأصبح من الممكن للإنكليزي أو الفرنسي مثلاً أن يفرق بين لغته في القرن الثامن عشر ولغته في القرن التاسع عشر... الخ، بل أن يعرف أيضاً تاريخ نشأة أغلب الكلمات وتطوّر معانيها.

كما أنها استكشفت اللغات المنسية أو المندثرة وفسحت المجال للمقارنة على أسس موضوعية وحطمت أسطورة التفوق الذاتي للغة على حساب أخرى. أما مزايا الفيلولوجيا على التأويل الحديث فهي تستعصي على الحصر، لعل أقلها تجاوز شرح النص على الطريقة القديمة، أي طريقة الشرح اللغوي. فالناس كثيراً ما اعتقدوا أن معاني الكلمات خالدة وأن النصّ ليس إلا مجموعة من الكلمات. لذلك اعتقدوا أن من يعرف اللغة، أي من يعرف معاني الألفاظ، قادر على معرفة النصوص. وبما أن المعرفة البشرية قديماً كانت معرفة نصيّة أساساً فقد اعتبروه أيضاً قادراً على كل أنواع المعرفة.

لكن الأهم من ذلك في رأينا، أن الفيلولوجيا قد مثَّلت تاريخياً أحد المرتكزات الأساسية للمنزع الإنسوي Humanisme في الحضارة الإنسانية، فليس من باب الصدفة مثلاً أن بعض الآباء الأوائل للفيلولوجيا هم أيضاً رواد الاتجاه الإنسوي، مثل بترارك Petrarque. ويمكن إرجاع ذلك إلى سببين رئيسيين:

**الأول**: إن الفيلولوجيا قد طُرحت ضمن مشروع العودة إلى التراث الإغريقي، وهي عودة نعلم أنها أسهمت في الخروج من الانغلاق المذهبي الذي ميّز العصر الوسيط، وأنها دفعت بعد ذلك إلى توسيع البحث ليشمل ثقافات الشعوب الأخرى، مما عمَّق الإيمان بنسبية القيم الثقافية والسلوكيات الحضارية انطلاقاً من ملاحظة تنوعها بحسب اختلاف البيئات والأزمان.

أما السبب **الثاني**: فيتمثل في أن دقة البحث الفيلولوجي والاهتمام الكبير بتحديد المصادر وتأطير النصوص قد نمّيا الوعي باختلاف الماضي عن الحاضر ودفعا إلى تجنب الإسقاط والتعميم وشجّعا على تفادي الأحكام التقييمية على الأشياء التي تؤدي إلى إلغائها وتجاهلها قبل البحث فيها، فقد أصبحت معرفة النص هي الغاية المنشودة، بقطع النظر عن النص ذاته هل هو طهارة أم هرطقة؟ هل هو من فعل القديسين أم الشياطين؟

إن هذا التاريخ الجيد للفيلولوجيا يدفعني إلى أن أطالب بإلحاح بأن ننحت كلمة أخرى تأخذ محل "الفيلولوجيا" عندما يتصل الحديث ببعض ما يقدمه بعض الباحثين العرب على أنه بحث فيلولوجي.

وفي انتظار أن أستمع إلى اقتراح وجيه في هذا الاطار فإني أقترح متواضعاً كلمة "الجذاذية".

لا يكفي أن ندافع عن الفيلولوجيا حتى ينالنا شرف كل تلك المزايا التي حققتها خلال تاريخها. والجذاذية منزع لا يحقق شيئاً من تلك المزايا التي ذكرناها، بل هي طريقة في البحث يمكن اختصارها في مراحل ثلاث: **أولاً**: قراءة عدد من المراجع، **ثانياً**: تدوين بعض الأفكار على جذاذات (بطاقات)، **ثالثاً**: تجميع هذه الجذاذات ثم تقديمها على أنها أبحاث ودراسات وعلم غزير.

نرى هذا مثلاً في تحقيق الآثار.

ففي حين تفترض الفيلولوجيا جمع المخطوطات والمقارنة بينها، نجد أغلب آثارنا الأدبية والتاريخية والدينية محققة استناداً إلى أصل واحد (إن لم تكن مسروقة عن طبعة سابقة، ويلاحظ أن أغلب كتبنا تحمل دائماً عبارة "الطبعة الأولى"!).

وفي حين تفترض الفيلولوجيا البحث عن المعاني التاريخية للألفاظ، نجد الجذاذين يكتفون بالرجوع إلى أول معجم يقع بين أيديهم (بما في ذلك المعاجم المدرسية المبسطة).

وفي حين تفترض الفيلولوجيا البحث عن عصر الكاتب، نجد الجذاذين يكتفون بما قاله فيه معاصروه... الخ.

ونرى هذا في الدراسات اللغوية. ففي حين تفترض الفيلولوجيا اعتبار اللغة كائناً متطوراً يتعامل الجذاذيون معها على أنها أحكام مطلقة بالصحة والخطأ. فأين المعاجم التاريخية التي تمكننا من المقارنة بين العربية في العهد الجاهلي والعربية في عهد الهمذاني؟ وأين المراجع اللغوية التي تعرض الآراء على أنها تطوّر في الوعي اللغوي وليس مجرد خلافات تنضاف إلى بعضها البعض بلا سبب.

ونرى هذا في الدراسات التاريخية حيث تُلقى الروايات على عواهنها ويكتفي الباحث الجذاذي بتبرئة ذمته بذكر رواتها فكأن القارىء هو المطالب بعد ذلك بالتحقيق والبحث.

ولا داعي للإطالة فالواقع مشهود للجميع.

لقد كان استعمال الجذاذات في الأصل تقنية، فحوّله بعض باحثينا إلى منهج وفلسفة في البحث نظراً لغياب تصور عميق للنشاط الذي تفرّغوا إليه. أما أن تكون كل استفادتنا من الفيلولوجيا هي استعمال الجذاذات فتلك الطامة الكبرى التي تمنعنا من تطوير وعينا باللغة والنص والتاريخ وتستر عجزنا عن هذا الوعي بنقاشات حادة حول "الفيلولوجيا" التي لا ننشر منها إلا الاسم.

أليس من الجدير إذن أن نرفع أصواتنا بالتفريق بين الفيلولوجيا والجذاذية؟

**الحياة**، ١٩٩٧/١/٢٣

# الأنا والآخر، تلك الإشكالية المغلوطة

إذا كُنتَ من المتابعين للجدل الثقافي العربي فإنك على الأرجح لن تهنأ بأسبوع واحد لا تقرأ فيه عنوان كتاب أو تطّلع على مقال أو يطرق سمعك حديث يكون مدار ذلك كله ما سُمي بإشكالية الأنا والآخر. لقد تضخم الحديث في هذه الإشكالية منذ عقود واستهلك الكثير من الحبر والورق في سبيل ذلك، وأصبح بمثابة البداهة أن يخوض كل مفكّر في هذا الموضوع ويدلي فيه بدلوه ويخصص له جزءاً من طاقته وتفكيره. بل إن الدكتور حسن حنفي ذهب أبعد من ذلك عندما زعم أنه يقيم علماً جديدً (علم الاستغراب) محوره هذه الإشكالية!

مع ذلك، فإن هذه الإشكالية التي فرضت نفسها علينا هي إشكالية زائفة شكلاً ومضموناً، بل ليست إشكالية أصلاً. فهي لا تعدو أن تكون استعارة سطحية من معجم التحليل النفسي لبث الروح من جديد في إشكالية سبقتها وفقدت بعد ذلك بريقها، وهي ما عُرف بإشكالية الشرق والغرب.

عندما وقف أول فتى مصري على مشارف ميناء الإسكندرية يراقب إنزال البواخر الحربية الفرنسية في يوم من أيام تموز (يوليو) ١٨٩٧، لم يخطر على باله قطعاً أن يعبّر عن هذه الوضعية الجديدة بـ"جدلية الأنا والآخر"، لأن التحليل النفسي لم يكن قد نشأ بعد، فكم بالحري أن يطرق الأسماع العربية. ومع ذلك، فإن ذاك الفتى هو الذي كان جديراً، دوننا نحن اليوم، باستعمال تلك الصيغة السطحية للتعبير عن وعيه الساذج بما يدور حوله.

فمن حدود ذلك الوعي فقط كان يُمكن الحديث عن الأنا كائناً جمعياً هلاميّاً لا تتضح مفارقه وتفاصيله ولا تُستجلى تقاطعاته وتناقضاته. ذلك أن عدة قرون سابقة من الجمود الاجتماعي والثقافي قد فرضت على كل فرد دوراً لا يتعدّاه في المجموعة، وعلى كل مجموعة حدوداً لا تجتازها للتواصل مع مجموعات أخرى. لذلك بدا الأنا شيئاً واحداً موحداً مستقراً؛ هو التعبير عن الفرد والمجموع في آن، لأن لا وجود للفرد إلا داخل الجماعة ولا وجود لوعي إلا الوعي الكلّي الجامع. في تلك الظرفية فقط كان يمكن الحديث عن الأنا، لأن تلك كانت الصورة الوحيدة المتيسرة للتعبير عن الوعي

المغلوط بالأنفس وقد سحقته قرون من الجمود وأطنان من الأفكار المعيقة للحركة والمبادرة.

كان مفهوماً أيضاً لو أن ذلك الفتى أشار إلى الرجال النازلين من البواخر الحربية البونابارتية وتمتم: "الآخر"، لأنه لم يكن يدرك من القادمين سوى أنهم غير الأنا. وهل كان يمكن له غير ذلك وقد انقطعت الطرق البحرية ومسالك التجارة الدولية منذ الاكتشافات الكبرى، إلا على من كان قادراً أن يساير وضعاً كونياً جديداً تأخر الوعي به عند البعض عدة قرون من فرط تصوّر أن كل آخر إنما هو جامد جمود الأنا وأن لا جديد تحت الشمس؟ الآخر أيضاً كتلة واحدة لأن ذلك الفتى لم يكن يعلم شيئاً عن التنافس الفرنسي ـ الإنكليزي للسيطرة على طريق الهند ولا عن الثورة الفرنسة التي واجهت النبلاء والشعب ولا عن الرأسمالية التي أجّجت الصراع بين الطبقات، ولا عن ديكارت وسبينوزا ونحو ذلك.

لكن ذلك الفتى لم يظل أبداً مسمّراً في مكانه مشوهاً يتمتم على مشارف الميناء: الأنا، الآخر، الأنا والآخر... لقد اقترب شيئاً فشيئاً من هؤلاء القادمين وأصبح يميز بين وجوههم وأسمائهم، ثم انتقل إليهم في ديارهم واستخبر أحوالهم وأوضاعهم وصارحهم، لكنه تعلّم منهم أيضاً وبدأ نتيجة ذلك كله يدرك تميزه عن الجمع الذي ولد فيه ونشأ، ويعبّر عن فرديته خارج الجماعة والإجماع. فلم تعد المشكلة مقتصرة على التقابل بين الأنا والآخر بل هي أيضاً التقابل بين أنا فردي يطلب التحرّر ويفصح عن ذاته كفرد مستقل الإرادة وأنا جمعي لا يترك للحرية والحركة والإرادة إلا الهامش القليل. وقد أدرك أيضاً أن الآخر أنوات متعددة متناقضة المشارب والمصالح والأفكار والرغبات، وأنّ ذاته الطامحة إلى الاستقلال بالوجود والوعي والإرادة قد تشترك في هذا الطموح مع بعض أفراد الآخر ضد الأنا الجمعية القاهرة.

وقد تطوّر الوعي باستكشاف تعقّد الوضع، لكن اللغة لم تتطوّر ولم تخترع الإشكالية المناسبة للوعي الجديد والوضع الجديد. استعاد الأنا الجمعي سطوته على الأنا الفردي وفرض عليه التفكير مجدداً في حدود وعي الفتى عندما وقف أول مرّة مشدوهاً أمام القادمين الجدد. لكنّه اليوم وقد أصبح يرتدي بدلة إفرنجية ورباط عنق وقد استعار من سوق الحداثة ما يجمّل به الوعي القديم، مصرٌّ على أن الفرد ينبغي أن يظل مغيّباً سواء أكان يلبس العمامة أم الطربوش أم كان حاسر الرأس، وأن الإشكالية الكبرى لها عنوان واحد لا غير: الأنا والآخر.

**الحياة،** ٢٠/٨/٢٠٠١

# المتاهة والخط المستقيم، الزور والعقل...

لا نحتاج للرجوع إلى كانط للتفريق بين عقل نظري وعقل عملي، ففي الاستعمال اليومي للغة يفرّق الناس بين العقل والزور (أو الحيلة). **الأول** هو الاستعمال ملكة التفكير بطريقة سليمة، و**الثاني** هو استعمال ملكة التفكير للوصول إلى المبتغى بكل الوسائل. ولأن العقل في العربية مشتق من فعل عقل البعير أي «ثنى وظيفه مع ذراعه فشدهما معاً بحبل هو العقال»، فإن هناك حظوظاً كبرى في أن يكون مصير الذي يفكر بطريقة سليمة، مثل مصير هذا البعير الذي يذكره صاحب **القاموس**، بينما تكون هناك حظوظ كبرى في أن ينال المتزور مبتغاه. ولقد كانت كلمة "زور" في أصل العربية تعني العقل، مما يدل على أن العرب قد تفطنوا "أمبيريقياً" إلى ضرورة التفريق بين عقل يجمع التجريد النظري والتجريد الأخلاقي وعقل آخر لا علاقة له بالمجردات ولا همّ له سوى النجاعة العملية. ولعمري أن هذا التقسيم هو أكثر واقعية من التقسيم الذي اقترحه كانط، والذي يجعل من خلاله العقل النظري مقتصراً على التجريد، ويضع الأخلاق ضمن العقل العملي، وينسى تماماً أن هناك شيئاً آخر أكثر حضوراً في الإنسان هو الزور، فلا يترك له مكاناً لا في باب العقل النظري ولا في باب العقل العملي.

وما أقوله هنا ليس أكثر غرابة مما يقوله جاك أتالي في أحد كتبه. جاك أتالي هو رجل يُقال إنه يتمتع بمعدل ذكاء يفوق كثيراً المعدل العادي، لذلك اختاره الرئيس الفرنسي الراحل فرنسوا ميتران ليكون مستشاراً له مهمته فقط تقديم الأفكار في أي مجال يخطر على ذهنه. وقد جعلته هذه المهمة من أقرب المقربين إلى الرئيس، مما سمح له فيما بعد ـ وكانت فكرة من أفكاره اللامعة ـ أن يكشف أخباره ويفضح أسراره في مذكرات تجاوزت الألفي صفحة هزّت الرأي العام الفرنسي هزاً.

جاك أتالي هذا (وهو أيضاً مؤرّخ وعالِم اقتصاد ومدير بنك. . . إلخ)، خرج على الناس مرة أخرى بكتاب غريب، ليس في السياسة ولا في أي من الموضوعات المتداولة عادة، عنوانه **كتاب في المتاهات**، هو محاولة لدراسة تاريخ المتاهة منذ نشأة الإنسان إلى عصرنا الحاضر. مضمون الكتاب إذا شئنا اختصاره (مع قدر من خيانة الأصل) هو التالي: لقد ظهرت المتاهة منذ ظهور المجتمعات الإنسانية الأولى كما تدل على ذلك

الأبحاث الأركيولوجية، وقد كانت تحمل معها رؤية للكون مؤداها أن الإنسان أدرك منذ بداياته أن حياته في هذا الكون قصيرة وأن وضعه فيها مثل الشخص داخل متاهة، وأدرك أن طريق الحكمة في استغلال هذه الحياة هو البطء دائماً، فالسير ببطء يجعل الحياة طويلة. ولم يشك الإنسان طوال قرون في هذا المبدأ وهذه الحكمة، إلى أن نشأ الاقتصاد الحديث الذي يقوم على التراكم، فقلب المقاييس لأنه أصبح يبحث عن السرعة (من هنا الاختراعات الكبرى) وعن أقصر الطرق للوصول (من هنا الاكتشافات الكبرى التي افتتحت العصر الحديث).

وهكذا سقطت القيمة الرمزية والثقافية للمتاهة. فمنذ عصر الأنوار أصبحت شكلاً مزعجاً مذموماً، ونشأ العقل مع ديكارت ثم العلوم الاجتماعية بعده على فكرة أن الطريق المستقيمة هي طريق المنطق وطريق العقل. إلا أن أتالي يعتبر أن هذا التحول قد لا يكون نهائياً في تاريخ البشر، ويستشهد ببنية الأنترنت التي كانت كل عبقريتها أنها قلبت فكرة كانت تبدو بديهية في علم الاتصال: كانت الفكرة منذ اختراع الهاتف أن الخط المستقيم هو أسرع الطرق للتواصل، أما شبكة الأنترنت فقد بُنيت كما نعلم على شكل متاهة، أي على شكل خطوط في غاية التداخل، اتضح أن الاتصال عبرها هو الأكثر يسراً وسرعة.

كذلك يعتبر أتالي أن هذا التحوّل لم يكن خيراً كله على البشرية. فالطريق المستقيمة والعقل الديكارتي المرتبط بها ينفيان التعدد ويجعلان المحاولة الفاشلة عنواناً لضريبة نهائية. ونحن نحتاج اليوم إلى إعادة الاعتبار للزور الذي يحتاجه المسير في المتاهة - حيث لا وجود لطريق مستقيمة ولا نجاعة للعقل -. فالعقل لا يستطيع حل كل المشاكل، والحيلة تمثّل في أحيان كثيرة موقف تسامح. فالعقل لا يرى الأشياء إلا مستقيمة فلا يقبل الوفاق، أما الزور فيقبل التعدد ويسمح بأن يحقق الإنسان جزءاً مما يريده ويتخلّى عن الجزء الآخر إذا اقتضى الأمر، كما يسمح بأن يقبل الإنسان الاختلاف حول الطرق الموصلة إلى الهدف الواحد. وإذن فلا بد من إعادة الاعتبار إلى شكل المتاهة الذي فقد قيمته الرمزية والثقافية أمام الخط المستقيم.

لو تأملنا قليلاً هذا الإشكال المطروح في صيغة غريبة فقد لا نراه غريباً بالدرجة التي يبدو عليها لأول وهلة. فإشكالية التقابل بين المتاهة والخط المستقيم هي إحدى الصياغات الممكنة لإشكالية تكررت تحت ثنائيات أخرى: الأخلاق/ الأعمال، المُثُل/ الواقع، النظرية/ التطبيق، العقل النظري/ العقل العملي... إلخ. كل منا في حياته اليومية يستعمل الزور كثيراً أو قليلاً كما يستعمل العقل كثيراً أو قليلاً، لكنه يضفي على كل أفعاله صبغة العقلية، ونادراً ما يعترف باستعمال الزور. إن سيطرة العقل منذ

ديكارت والعلوم الإنسانية لم يؤد إلى اختفاء الزور وإنما فقط إلى تحويله إلى مجال المسكوت عنه واللامفكَّر فيه، مما زاده انتشاراً وخطراً. بذلك أصبح العقل النظري (أي الخطاب العلمي) في واد والعقل العملي (أي الممارسة القائمة) في واد آخر. الأول عاجز عن دراسة ظواهر كثيرة لأنها تخضع إلى منطق غير منطقه بينما يراها هو مجرد أعمال لا عقلية. وقد تكون نبوءة ميشيل فوكو بقرب أفول العلوم الاجتماعية الحديثة صحيحة وخاطئة في الآن ذاته: خاطئة من خلال الاستدلالات المقدمة حولها، وصحيحة إذا استدللنا عليها من المنظور الذي نحن بصدده، من واقع تغييب هذه العلوم للزور وعجزها عن متابعة آلياته الذهنية والعملية، فتتردى إلى التعالي وتقديم المعايير إلى أن يكون مصيرها مصير الفلسفة الإغريقية عندما تحولت في العصر الوسيط إلى ميتافيزيقا شكلية.

بقي أن نسأل بعد ذلك هل يمكن للعقل النظري أن يستكشف قواعد العقل العملي. لقد حاول عالم المنطق غرايس في كتابه **المنطق واللغة** أن يستكشف من خلال اللغة آليات "المنطق الطبيعي"، أي ما يمكن أن نطلق عليه بمصطلحنا "المنطق العملي"، مقابل المنطق المعترف به في ميدان العقل النظري. كذلك حاول عالِم الاجتماع بورديو أن يجد منطق المجتمع خارج الصور الرسمية التي يقدمها عن نفسه. لكن أهم ميدان ينبغي أن يخضع لمثل هذه التحاليل لم يُدرج بعد على قائمة مهامه هذه المهمة، مهمة تحليل العقل العملي باستقلال عن منطق العقل النظري. هذا الميدان هو السياسة، والسياسة تحتاج أكثر من غيرها إلى إدراك العلاقة بين العقل والزور، وتبيّن هل يمكن للعقل وهو أداة التفكير المستقيم أن يستكشف قوانين الزور التي لا تخضع إلى أي قانون عقلي لأنها لا تسير في المستقيمات ولكن دائماً في متعرجات المتاهات. مع أفلاطون كانت السياسة تخيّلاً للمدينة الفاضلة، ومع أرسطو كانت تصنيفاً للمدن القائمة، وفي العصر الوسيط كانت أخلاقاً غير قابلة للتطبيق، ثم جاء ماكيافلّي كاشفاً أن السياسة تقوم عل الزور وليس على العقل والأخلاق وأنها كانت دائماً كذلك. وشهد معه مفهوم الفضيلة تحولاً نوعياً: ليست الفضيلة فضيلة العقل والأخلاق ولكن مقياسها النجاعة في تحقيق الغايات. أما حديثاً، فإن النظريات السياسية تبرر أكثر مما تفسّر. ولا أدلّ على ذلك من الشهرة التي حققتها بعض المؤلفات ذات الأهداف الدعائية مثل **نهاية التاريخ** لفوكوياما. أن العقل النظري لو استطاع أن يجد مناهج مفيدة لمقاربة العقل العملي في تشكلاته المتاهية لحقق ثورة معرفية كبرى تضاهي تلك التي تحققت في عصر الأنوار. لكن ينبغي الاعتراف بأن التفكير في غير المستقيمات يستعصي دائماً على العقل.

**الحياة**، ١٩٩٦/٩/٢٧

# العالم العربي أمام ثورة المعلوماتية

"الإنسان الرقمي" تعبير أصبح مشهوراً منذ أن جعله نيكولاس نيغروبونتي عنواناً لأحد كتبه. والمعلوم أن نيغروبونتي هو من أكبر المختصين في العالم في مجال تكنولوجيا الإعلام، وهو مدير قسم المعلوماتية في أحد أبرز معاهد البحث المتطوّر في العالم، معهد ماساشوستس للتكنولوجيا MIT.

وكانت البشونية عرّفت الإنسان منذ أرسطو إلى مشارف العصر الحديث بكونه "الحيوان الناطق"، فجسّد هذا التعبير ثقافة العصر الوسيط التي كانت تتمحور حول اللغة واستقصاء النصوص المقدّسة وغير المقدّسة. إلى أن أطلق عالم الأحياء الشهير كارل ڤون لينّيه عام ١٧٥٨ تعبير "الإنسان العارف" ليصبح التعريف الجديد للإنسان وتجسّد الاتجاه الجديد للثقافة الإنسانية التي أصبحت تتجه نحو المعرفة المباشرة عبر الملاحظة والتجريب والتصنيف... إلخ. ثم في القرن التالي ـ التاسع عشر ـ ظهر تعبيرا "الإنسان الصانع" و"الإنسان الاقتصادي" لتأكيد شدّة ارتباط الإنسان في العصر الرأسمالي بعملية الإنتاج وبمصالحه ضمن هذه العملية. لعل من حقنا حينئذ أن نجعل عبارة "الإنسان الرقمي" التي أطلقها نيغروبونتي حلقة جديدة وأخيرة في هذه السلسلة وتعبيراً عن خاصية الإنسان في مستهلّ القرن القادم.

فلا يمكن اليوم تصفّح مجلة أو صحيفة بدون الإصطدام بتنبؤات مذهلة وغامضة في الآن ذاته تنطلق من التطوّر السريع للتكنولوجيا الإعلامية بمختلف فروعها، وسواء تعلّق الأمر بالوسائل السمعية ـ البصريّة أو بالاستعمالات الجديدة للهاتف أو بالأشكال المستقبلية للحاسوب أو بشبكة الأنترنت المشهورة، فإن هناك مبدأ تكنولوجياً أساسياً هو الذي فجّر هذه الثورة، وهو ما يطلق عليه «الترقيم». لا يتطلب فهم هذه الثورة التكنولوجية كفاءات خارقة، يكفي أن نتبين المثل التالي: عندما وضع ألكسندر بِلْ عام ١٨٧٦ النموذج الأول لآلة الهاتف الحديثة، كانت كلّ عبقريته أنه استطاع أن يجد حلاً لمشكلة إعادة نفس الذبذبات من بُعد. فنحن نسمع كلام الآخرين إذا كانوا على مقربة منّا لأنهم يحدثون أصواتاً، أي ذبذبات هوائية يمكن لنا التقاطها بآذاننا، أما إذا كان المتكلم بعيداً فلا نسمعه لأننا نعجز عن التقاط الذبذبات الهوائية. وقد استطاع بِلْ أن

يجد حلاً للمعضلة بواسطة الكهرمغنطيس، أي بتحويل الذبذبات الأصلية - وهي هوائية - إلى موجات كهربائية ثم نقلها إلى مكان بعيد وتحويلها مجدداً إلى ذبذبات هوائية، وهكذا يمكن الاستماع إلى الصوت رغم بُعد المسافة.

لكن لنتصوّر الآن ملياراً أو مليارين من البشر يريدون التواصل فيما بينهم بهذه الطريقة، فالأمر سيحتاج حينئذ إلى عدد غير معقول من الاسلاك. ورغم أن التكنولوجيا الصوتية وجدت العديد من الحلول لإدارة هذا العدد، فإن الثورة الإعلامية الحقيقية بدأت عندما استطاع العلماء أن يحوّلوا الذبذبات (أو أية إشارات أخرى) إلى أرقام. ببساطة يصبح أي صوت من الأصوات مجموعة من الأرقام، وبذلك يمكن لنا التواصل عن بعد بأقل التكاليف، لكن يمكن أيضاً خزن الأصوات أو تعديلها وتحويرها. ولا يقتصر الترقيم على الأصوات، فهو ينسحب أيضاً على الصور (فهي ذبذبات ضوئية). وبما أن أجهزة الحاسوب أصبحت اليوم في غاية السرعة والقوّة، فهي قادرة على إدارة كل هذه "الأرقام" بالكيفية التي يريدها الإنسان.

لذلك يُمكن تصوّر عالم الغد بالشكل التالي: لن يكون الإنسان محتاجاً إلا إلى آلة واحدة هي الحاسوب، بفضلها يستطيع أن يتصل بأي شخص في العالم (شرط أن يكون له أيضاً حاسوب) عبر تحويل الأصوات إلى أرقام ثم إعادتها إلى الشكل الأول. ويمكن أن يخزن معلومات صوتية (محاضرات، ندوات..) أو يحصل عليها من أي مكان من العالم، ويمكن أن يستغني نهائياً عن مدارس بلده وجامعاته لأنه يصبح قادراً على الاستماع إلى أية محاضرة في أكبر جامعات العالم. كذلك لن يكون محتاجاً إلى الكتب لأن الحروف بدورها يمكن ترقيمها ويمكن أن نضع محتوى مكتبة ضخمة على بضعة أقراص مدمجة (CD. ROM). على سبيل المثال، يمكن اليوم اقتناء **الموسوعة الشاملة** *(Enc. Universalis)* في طبعة ورقية من ٢٨ مجلداً أو في طبعة إلكترونية من قرص واحد يزن ٣٠ غراماً. أما المجلات والصحف فقد تكون أول شهداء هذه الثورة الحديثة، لأن ارتفاع أسعار الورق والشحن فضلاً عن الأضرار المتصلة بالبيئة بفعل قطع الأشجار كلها عوامل تدفع إلى تشجيع الصحافة الإلكترونية التي تنقل المقال من الكاتب إلى القارىء عبر أسلاك الهاتف العادية. فالحاسوب الذي يقدّم لك كل صباح صحيفتك المفضّلة على شاشة، يمكن له أيضاً أن يختار لك ما تشاء من برامج التلفزيون. فطالما أن هذه تُبثّ مرقمة، فإنه قادر على التقاطها وتحويلها مجدّداً إلى صور ممتعة.

تكاد كل هذه الاستعمالات المذهلة تكون بمثابة ألعاب الصغار إذا ما قارناها بما تخفي الثورة التكنولوجية من أسرار لا يعلم كل حقائقها إلا أصحابها. والأكيد أن

السيطرة ستكون مستقبلاً من نصيب الأكثر قدرة على تصيّد المعلومات المرقمة. ليست تلك المتعلقة بمكالمات اخوانية أو برامج ترفيهية، لكن تلك المتعلّقة بالتكنولوجيا والمعرفة العلمية وأسرار الدفاع ومراقبة الطبيعة والتجسّس الصناعي والبحوث... الخ. وها هنا لن يكون كافياً امتلاك حاسوب منزلي ولا قضاء بعض الساعات في الإبحار على الأنترنت مثلاً، فضلاً عن ضرورة وجود تجهيزات ضخمة للبثّ والاستقبال ـ عبر الأقمار الاصطناعية مثلاً ـ يمكن للفرد الواحد الاعتماد عليها.

هل هذا أمر يدعو إلى التفاؤل أم إلى التشاؤم؟ لا شك في أننا نعيش اليوم ثورة تكنولوجية تضاهي أهمية الثورة الصناعية الأوروبية في القرن التاسع عشر، لذلك فإن موقعنا مستقبلاً سيرتبط بكيفية تعاملنا معها. فإذا كان أجدادنا قد جهلوا الواقع المحيط بهم إلى أن تحوّلت الثورة الصناعية الأوروبية إلى غزو استعماري نتيجة تراكم فوائض السلع والرساميل، فأصبحوا عاجزين بعدها عن معالجة آثار وضع جهلوا بداياته، فإننا قد نكرر اليوم نفس المأساة ونجعل أحفادنا مستقبلاً عاجزين في الصراع العالمي من أجل توظيف المعلومة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتقنياً... الخ. ففي عصر "الإنسان الرقمي" قد نتحوّل نحن إلى مجرد أرقام، إلى حشد من المعلومات يحلّلها غيرنا ويوجهنا الوجهة التي يريد. إننا نشهد اليوم اهتماماً متزايداً لدى العرب من رجال السياسة والإعلاميين والتقنيين بهذه التطورات التي تحيط بنا، لكننا نُلاحظ أيضاً غياب أي مجهود أدنى لتنسيق الجهد ورسم استراتيجيات عربية موحّدة لمواجهة هذا الوضع الجديد، أو على الأقل التعاون في ما لا بد من التعاون فيه، مثل تطوير التجهيزات الأساسية للبث والاستقبال.

هذا إضافة إلى أننا نكاد نصطدم منذ البداية بالسلبيات دون الإيجابيات، ويدفعنا التوجّس إلى «رمي الرضيع مع الماء» كما يقول المثل الفرنسي. فشبكة الأنترنت مثلاً لم تحدث في العالم العربي ذلك الوقع الذي أحدثته في الخارج ـ ولا أتحدث هنا عن الوقع الإعلامي ولكن عن توظيفها حقيقة لأغراض البحث في المجالات المختلفة ـ والسبب في ذلك أن الفرد الواحد لا يمكن أن يستفيد من كل إمكانيات هذه الشبكة إلا إذا توافرت في البلد الذي يقيم فيه مجموعة من التجهيزات الأساسية تتطلب استثمارات ضخمة، وليس من السهل الإقدام على هذه الإستثمارات ذات النتائج الآجلة في وضع يتميّز بعسر إدارة المهام العاجلة. فكيف يمكن مثلاً إقناع مراكز القرار بالاستثمار في مشاريع تمكّن من التواصل مع مكتبة الكونغرس إذا كانت الأميّة لا تزال مستفحلة في أكثر من نصف سكان العالم العربي؟

وإضافة إلى المصاعب المادية، فإن هناك عوائق أخرى مثل الاستعمالات غير

الأخلاقية للوسائل الجديدة، على غرار ترويج الدعاية الإباحية أو دعاية الحركات الإرهابية. وهنا أيضاً نشهد ردود فعل إنعزالية تتمثّل خاصة في وضع شروط عسيرة التحقيق لطالب الاشتراك في هذه الشبكات أو فرض رسوم مالية باهظة، عدا عن أن الخصخصة أصبحت تشمل كل القطاعات دون هذا القطاع بالذات، لذلك فإن العديد من المؤسسات الأجنبية تقبل الاستثمار في هذا الميدان لكن هاجس المراقبة المباشرة يكون حائلاً دون قبول خدماتها.

والخلاصة أن هناك وضعاً جديداً لا يمكن التغاضي عنه، وأن من المشروع جداً أن نتخوّف من آثاره السلبية، لكن من الخطأ الفادح أن نسلك أمامه مسلك النعامة. فـ"القرية الكونية" التي يبشّر بها البعض، ستكون فضاء صراعات تماماً كما هي الحال اليوم، لكنها ليست صراعات حول المواد الخام أو الاقاليم، بل حول المعلومة. فهل نحن مستعدون لذلك؟

# لنفترضها صراع حضارات... ولنرَ النتيجة!

ثمة طريقتان لطرح علاقة الإنسان بالثقافة: **الطريقة الأولى** أن نرسم خريطة العالم بوضع حدود ثقافية تلتقي جزئياً مع الحدود السياسية، فتعتبر الكون مجموعة من الحضارات المتواصلة منذ أمد بعيد، قائمة على جواهر ثابتة قد تشهد أنماطاً من الحراك والإصلاح لكنها لا يمكن أن تتغيّر بغاية التجاوز والتطوّر، بل الإصلاح لا يعدو أن يكون عوداً إلى نقاء الجوهر. ويعسر، في حالة تبني هذه الرؤية، أن نتفادى النتيجة الضمنية وهي أن العلاقة بين المجموعات الحضارية التي رسمناها على الخريطة علاقة صراع أساساً. **الطريقة الثانية** أن ننظر إلى الإنسان على أنه كائن واحد تعدّدت مميزاته الثقافية وانتماءاته القومية بسبب اختلاف تجاربه وخبراته المتوارثة، فالإنسان عاجز عن أن يعيش منفرداً وأكثر عجزاً عن أن يعيش مع البشرية جمعاء يفقه كل لغاتها ويتبادل التجارب مع كل أفرادها، لكنه يوسع مداركه شيئاً فشيئاً بأن ينتقل من الوعي بشخصه إلى الوعي بحلقات اجتماعية متدرجة في الانفتاح، من الأسرة إلى البيئة الأولى إلى المجموعة اللغوية، إلى حلقات أكثر تجريداً مثل الطائفة والأمة والوطن والإنسانية، يصنعها وتصنعه في آن واحد.

والتنافس بين هاتين الرؤيتين واضح اليوم في الثقافة الغربية، ولا مراء في أن نظرية صراع الحضارات تعود بقوة، لكنها ليست الوحيدة في الساحة الثقافية الغربية، فضلاً عن أن الغرب ليس كتلة صمّاء. ولا تعدو نظرية "صدام الحضارات" أن تكون في حقيقتها تعبيراً عن الأنانية، ففي صيغتها النقوية (هنتغنتون مثلاً) نجدها تقوم على فكرة أن الغرب قد حقّق الديمقراطية والرفاهية لأنهما طموحان غربيان يرتبطان بمنظومة قيمية غربية حصراً، ما يتضمن حرمان الآخرين من الحق الطبيعي والشرعي في التمتع بهما. وفي صيغتها الدعوية (المحافظون الجدد مثلاً) نجدها تقوم على فكرة غصب الآخرين بالعنف المجرد على الديمقراطية والرفاهية. لكن ما الطرف الذي تسند إليه شرعية ممارسة العنف الضروري في تحقيق عملية الغصب؟ الجواب بديهي عند أصحاب هذه الصيغة، وهم يعبِّرون بذلك عن أنانيتهم المفرطة عندما يسندون إلى أنفسهم حق تقرير من "يُغصب" على الخير ويُدرج على قائمة الشر، فضلاً عن أن

مصالح الشعوب لا تتقاطع تقاطعاً تاماً، وأن النتيجة لا تعدو أن تكون تحديد مصالح مجموعة حسب مصالح أخرى.

فإذا كانت نظرية صدام الحضارات نظرية أنانية في جوهرها ودوافعها العميقة، فقد نفهم أن تنتشر بين الأطراف الذين من صالحهم أن يحافظوا على الديمقراطية والرفاهية لأنفسهم ولا يقتسمونهما مع بقية البشر، أو يقتسمونهما بجرعات محدودة تدعّم مصالحهم قبل أن تحقق مصالح الآخرين. لكن العجب هو أن تنتشر نظرية صدام الحضارات لدى الطرف المقابل، الذي لا يتمتع بقدر كبير من الديمقراطية والرفاهية. فهو يتوهّم أنه يصارع حضارة بحضارة. والحال أنه يُساهم في تكريس الهوّة بين مجموعة محدودة من البشر يتضخم احتكارها للثروة والمعرفة والتقنيات والعيش الهنيء وبين الجزء الأكبر من البشرية الذي يتزايد نصيبه من الحرمان. وبما أن وسائل الإعلام ما فتئت تزعج الشعور المرهف لتلك الأقلية المحظوظة بأن تذكّرها يومياً بصور المجاعات والحروب الأهلية والاعتداءات على حقوق الإنسان والنتائج المهزلية للانتخابات المزيفة، فليس أفضل من التخلّص من عقدة المسؤولية من أن تقبل الضحية نفسها توقيع صك البراءة للغربيين وتعلن تحمّلها كل تلك المآسي من موقع اختلافها الحضاري والقيمي وتطلب بإلحاح أن لا يتدخل أحد في شؤون تصفها بأنها "شؤون داخلية".

ثم الأكثر عجباً أن لا يكتفي هؤلاء بالتمييز المطلق بين الحضارات بل يبشّرون أيضاً بخوض الصراع الكوني بينها. وعلى فرض التسليم بأن الثقافة الكونية مجموعة من القيم الخاصة بالغرب فرضها عنوةً على الآخرين، فلا أقلّ من أن نسلّم بأن فرضه إياها لم يكن عملية بسيطة؛ إنه نتيجة ثورة هائلة في مجال المواصلات والاكتشافات والاختراعات والصناعات. فما هي السبل التي ستسلكها الثقافات الأخرى في هذا الصراع المعولم؟ يُمكن أن نقدّم عدة افتراضات: **الأول** أن الثقافة المنافسة ستسلك سبيل الإقناع. على أنه ينبغي أن نكون مفرطي التفاؤل إلى حد السذاجة كي نصدق أن عشرات الملايين من المحظوظين يمكن أن يقتنعوا بالتخلي عن نُظُمهم الديمقراطية المترفة ليخوضوا رحلة البحث على نمط عيش مختلف اختلافاً جذرياً ولا أحد قادراً على أن يحدد معالمه بشيء من الدقة إلى الآن. الافتراض **الثاني** أن تُقرن الدعوة بالعنف، كما حدث قديماً، كي تسهل عملية "الاقتناع" على المترددين. على أن المشكلة اليوم أن الغرب هو الأكثر قدرة على ممارسة العنف، لأن العنف عنده صناعة قائمة الأركان معقلنة الأسس، وليس عمليات تلقائية قد تحرز انتصارات جذابة لكنها تنهار على المدى الطويل، فضلاً عن أن مردودها في تدمير الذات أكبر من إضرارها

بالعدو. الافتراض **الثالث** كسب الرأي العام، وهذا أمر لا يقوم على الإقناع بل على السيطرة على وسائل الإعلام والمدارس والجامعات ومراكز البحث. غير أن الغرب هو الذي أنتج هذه الوسائل الحديثة التي تنتشر من خلالها الثقافة، ومن السذاجة الافتراض بأنه سيكون الأقل قدرة في تطويعها لصالحه، وأن من يكتفي منها بموقف المستورد سيصبح المسيطر على قواعد اللعبة. الافتراض **الرابع** أن تقوم تجربة على غير الأسس الشائعة فتصبح مثالاً يستهوي الآخرين (كما كان يظن البعض مع قيام الثورة الإيرانية مثلاً). لكن إلى حد الآن لا توجد تجربة من هذا القبيل، وما وجد إما أنه فُرض فرضاً على الناس أو قبله الناس من باب التعوّد والوراثة لا الاختيار المبدع. يبقى أخيراً الافتراض **الخامس** والأخير وهو أن يتحقّق الانتصار بغياب الخصم، فينهار الغرب ويكفينا شره. ويمكن طبعاً أن نسلّم بأن كل قوة متفوقة تفقد تفوقها في يوم من الأيام، وأن النظام الموسوم بالغربي لم يحقق الديمقراطية والرفاهية وحسب بل لوّث البيئة ورجّ الوئام الأسري وعمّق التفاوت الطبقي. لكن المشكلة هي أن هذه السلبيات قد تعولمت أيضاً وأصبحت مشاكل للجميع، أما أفول الغرب فلا يبدو أنه سيتحقق في الأمد القريب.

فإذا صحّت نظرية صدام الحضارات، فإن وضع غير الغربيين سيدفع إلى قدر أعلى من التشاؤم، وليس من الصدفة أن النظرية ذاتها ابتدعها غربيون ذوو ميول سياسية معروفة. فعسى أن يخفّف أنصارها المحليّون من جرعات حماسهم لها ويُخفتوا من أصواتهم عند التبشير بها، ولا يتهموننا بالخيانة أو التخاذل أو التثبيط إذا دعونا إلى إنسوية جديدة تؤمن بوحدة الإنسانية رغم اختلاف المسارات لتحقيق القيم المشتركة والطموحات الكونية.

**الحياة**، ١١/١/٢٠٠٤

# مفهوم "الحضارة"
# بين الشعور بالتفوق والرغبة في السيطرة

عادت كلمة "حضارة" إلى التداول المفرط في السنوات الأخيرة بعد أن أصبح الجدل يدور في مختلف المجالات الفكرية حول موضوع "صدام الحضارات". وُيلاحظ أن المنخرطين في هذا الجدل كثيراً ما يهتمون بالدفاع عن فرضية الصراع أو عن فرضية الحوار قبل تحديد المقصود من كلمة "حضارة" ذاتها.

كما قد ينسى البعض أن هذا الموضوع ليس بالجديد الحادث، فقد طرح بحدّة منذ القرن التاسع عشر، ثم فتر الحديث حوله بعد الحرب الكونية الثانية وأصبحت كلمة حضارة مثيرة للريبة لدى البعض الذين فضّلوا استبدالها بكلمة ثقافة، تخلّصاً من بعض الشحنات الأيديولوجية التي علقت بها في مرحلة معينة. ذلك أن النازية قد بررت فظائعها بنظرية التفوق العضوي للحضارة الآرية على الحضارة السامية، ولم تكن النازية قد اخترعت فكرة التفوق لكنها حولتها إلى مقولة إنجاز سياسي وبلغت بها الحد الأقصى من العنف عندما قابلت آرية نقية في زعمها بسامية مثلى، الأولى يجسدها العرق الألماني والثاني العرق اليهودي. فكانت وقائع المحرقة اليهودية مستندة إلى هذا التوظيف الفجّ لنظريات التقابل العرقي التي كانت سائدة قبل ظهور النازية بوقت طويل، والتي طالما وجّهت المقولات والمفاهيم في تاريخ اللغة والأنتروبولوجيا وعلم النفس والعديد من القطاعات الأخرى في خطاب العلوم الاجتماعية كما ترسخ في القرن التاسع عشر. ويعمل المؤرخون الغربيون في الغالب على تجاهل الصلة بين النازية في القرن العشرين والمشاريع الاستعمارية التي كانت الحدث المميز لنهاية القرن الثامن عشر وكل القرن التاسع عشر. ومن وجهة تحليل التاريخ الأوروبي نفسه، يمكن فعلاً الفصل بين الموضوعين، لأن النازية لم تنشأ مباشرة في ظل الصراع على المستعمرات ولم تهتم كثيراً بمنافسة القوى الأوروبية في هذا المجال، فهي قد وجّهت طاقات العنف والتدمير إلى الداخل الأوروبي. لكن قراءة التاريخ الأوروبي من الخارج يدفع إلى نتائج أخرى.

إن هذه الخلفية التاريخية هي التي تفسّر لماذا نقف اليوم أمام ثلاثة اتجاهات عند

الحديث عن "الحضارة": الاتجاه **الأوروبي** الذي يرفض في الغالب مواجهة حضارات بعضها ببعض لأنه مثقل بعقدة الذنب الاستعمارية؛ والاتجاه **الأمريكي** الذي ينظر اليوم باتجاه العالم الإسلامي الذي لا تجمعه به في الماضي صراعات استعمارية، فيعتبر محور القضية نموذجاً حضارياً حديثاً أُقصي منه المسلمون بغير رغبة منهم بل نتيجة الاستبداد المسلّط عليهم؛ والاتجاه **الإسلامي** الذي ينظر إلى الاتجاهين السابقين على أنهما تاريخ واحد وواقع واحد وأنهما يعملان على تغليب نموذجهما الحضاري على النموذج الإسلامي.

من هنا تبرز أسباب سوء التفاهم عند طرح قضية العلاقة بين الحضارات، لأن المقصود بالحضارة ليس واضحاً كي تتحدد بعد ذلك طبيعة العلاقة موضع الجدل. الأوروبيون ينزعجون من المعنى الذي يضمره الأمريكان لكلمة "حضارة"، ويعتبرون أنه يحمل في طياته شحنة صدامية، بل عنصرية أيضاً، وينزعجون بصفة خاصة من عودة العامل الديني لتحديد الحضارات. لكن المفارقة أن المسلمين ينزعجون بدورهم من إلغاء العامل الديني، وهم من حيث المفهوم أقرب إلى الطرح الأمريكي، والكثير منهم يميل أيضاً إلى اعتبار أن الحضارات متباعدة بعضها عن بعض بل ومتصادمة أيضاً. وفي حين ينظر الأمريكان إلى "الحضارة" التي يبشرون بها على أنها الديمقراطية التي ظل العالم الإسلامي الهَرِمُ محروماً منها، ينظر المسلمون إلى أمريكا على أنها حضارة المادية التي أرهقت الإنسان المعاصر ولوّثت بيئته وأحاطته بالأسلحة المدمّرة من كل حدب وصوب وهي تتقدم اليوم باتجاه إلغاء كل الخصوصيات من أجل نموذج عالمي قائم على الاستهلاك الإجباري لنفس البضائع. وتنظر طائفة من الأمريكان إلى مشروع السيطرة على العالم الإسلامي على أنه يدخل في باب المساعدة الإنسانية التي يقدمها نموذج حضاري راق إلى مجتمع ظل محروماً من الحقوق الحديثة للأفراد، كما جسدت ذلك حرب العراق التي لا تمثّل في نظر هؤلاء إلاّ تضحية قدمها الشعب الأمريكي لشعب آخر يرزح تحت الاستبداد. فيما ينظر الكثير من المسلمين إلى تلك الحرب على أنها مقدمة مشروع استعماري في شكل جديد. أما الأوروبيون فهم حائرون بين طرفين يحملان في الواقع تصوراً متقارباً لكنهما يختلفان في النتائج المستخلصة منه، بين من يُدافع عن تفوق النموذج الديمقراطي وعالميته ومن يدافع عن تفوق النموذج الإسلامي وعالميته. تمنع عقدة الذنب الاستعمارية الأوروبيين من أن يؤمنوا مجدداً بفكرة فرض الديمقراطية والحداثة بالقوة، لكنهم يشاطرون الأمريكيين القيم الأساسية بل يعتبرونها قيمهم هم، ولا يمكن أن يسلموا للعالم الإسلامي أنه يحمل نموذجاً صالحاً للتعميم وإنْ كانوا يفضّلون أن تتعمم فيه القيم الحديثة بالتدريج مع احترام خصوصياته في آن.

لقد مثّلت حرب العراق (٢٠٠٣) فرصةً لمتابعة هذا التعقد على مستوى النقاشات النظرية، وأيضاً على مستوى المواقف السياسية. العديد من الأمريكان كانوا يحاولون بنزاهة حقيقية أن يؤكّدوا أنهم إنما يتصرفون من دافع خير وكانوا يعبِّرون عن إحباط صادق عندما يواجههم الأوروبيون والمسلمون بالشك والريبة. الأوروبيون ظهروا لدى الأمريكان والمسلمين على حد سواء في مظهر الانتهازي، لأن بعضهم انضم إلى المعسكر الأمريكي لعلمه أنه سينتصر والبعض الآخر التحق به عندما تأكد من انتصاره. لكن المسألة برمتها تطرح في شكل آخر بالنسبة إلى الأوروبيين، إذ يعتبرون أن الاختلاف لم يكن في الهدف بل في الطريقة.

وبما أن الجدل حول الطريقة قد فصل عندما وضع الأمريكان الجميع أمام الأمر الواقع بتطبيق خططهم، فإن الطرفين يعودان إلى الوفاق لمحاولة ترجمة القيم على أرض الواقع. وبينما يعتبر الأمريكان أن الأوروبيين أصبحوا في موقع ضعف لأنهم لم يضطلعوا بأدوار أساسية، يرى الأوروبيون أن الأمريكان هم الذين وقعوا في الورطة لأنهم سيدركون اليوم ما تعلّمته أوروبا سابقاً في فترة الاستعمار: أن القيم لا تُفرض بالقوة والحضور الأجنبي لا يزيد الناس إلا تنفيراً منها. ولعلّهم يتذكّرون أن ضعف إمبراطورياتهم الاستعمارية حصل نتيجة التفطن متأخراً لهذا الدرس فيأملون أن يخفّ الصلف الأمريكي أمام المشاكل العويصة التي ستواجههم وأن يضطروا تبعاً لذلك إلى طلب النصح والمساعدة من الخبرة الأوروبية التي كانوا في وقت ما يصفونها بالهرمة المتداعية. أما تيار "الإسلام المعولم"، فهو ينظر إلى الوضع الحالي على أنه تحقيق لتوقعاته وإثبات لأطروحاته، بصرف النظر عن مشكلة مواجهته التي لا تُطرح بالنسبة إلى هذا التيار من زاوية الأمد القصير، بما أنه يعتبر صراع الحضارات صراعاً أبدياً أزلياً ومحور حركة التاريخ، بحيث لا تغدو مسألة انتصارات عسكرية ظرفية حدثاً مهمّاً في صراع يُقاس بالقرون، بل تتجلى عواقبه النهائية في تاريخ آخر غير التاريخ الأرضي.

لنصرف النظر مؤقتاً عن المناقشات المباشرة ذات الطابع السياسي وعن التكهن بمستقبل هذا الواقع الجديد الذي سينتهي حتماً إلى مزيد من التعقيد، فهو لا يمثل على وجه التأكيد مجرد حدث عابر يُمكن احتواؤه في بضع سنوات، وستكون له آثاره العميقة على كل الأطراف، بالإيجاب أو بالسلب أو بخليط من هذا وذاك. ولنترك أيضاً مسألة تحديد طبيعة العلاقة التي سوف تنجلي في النهاية: هل هي علاقة صراع بين الحضارات كما يبشّر البعض أم حوار بينها كما يقول آخرون؟ لنعدْ إلى كلمة "حضارة" ذاتها لنحاول رفع الخلط بين تحديدات متداخلة تزيد النقاش تعقيداً.

إن مفهوم "الحضارة"، وهو يعود إلى التداول العام منذ سنوات، لا يقتصر على

المجال السياسي أو الصحفي، فمن المرجّح أن الكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية سوف تُدرجه ضمن أدوات تحليلها، في التاريخ كما في السوسيولوجيا أو العلوم السياسية ونحو ذلك. وبما أن هذا المفهوم يتضمن منزلقات عدّة، ويمكن أن يؤدّي إلى تأويلات خطيرة، فإنه يتعيّن أن نتفق حول حدّ أدنى من التعريف. من المؤكّد أن التحديدات كثيرة ومختلف فيها اختلافاً كبيراً حسب اتجاهات الباحثين والاختصاصات التي ينتمون إليها، لكنّنا نلاحظ أنّ كلمة "حضارة" لا تخرج عن معنيين رئيسيين: **أوّلهما** الإنجازات الماديّة والفكريّة والفنيّة التي تميّزت بها الجماعة البشريّة عن بقيّة كائنات المعمورة، **وثانيهما** الإنجازات الماديّة والفكريّة والفنيّة التي تميّزت بها مجموعة بشريّة متجانسة عن مجموعات أخرى. ولأنّ كلّ ظاهرة يمكن أن تتحدّد من زاويتي نظر: زاوية تعاقبيّة تاريخية وزاوية آنيّة بنيويّة، فإنّ المعنيين الرئيسين السابقين يتفرّعان إلى أربعة مجالات رئيسية لتحديد الظاهرة الحضاريّة:

**فالمعنى الأوّل من زاوية نظر تعاقبيّة** يحدّد الظاهرة الحضاريّة من حيث هي تاريخ الإنسان في بداية تميّزه عن بقيّة الكائنات، وهي تتعلّق بالعصر المدعوّ في التحقيب التاريخي السائد "عصر ما قبل التاريخ" وبالفترة الأولى من المسمّى في ذلك التحقيب "الحضارات الكبرى". يمثّل هذا العصر تميّز الإنسان عن المجتمعات الحيوانيّة تميّزاً فيزيولوجيّاً وتقنيّاً وثقافيّاً. ولقد اتفقت الدراسات الأركيولوجيّة على أنّ التميّز الإنساني وبداية الحضارة هما شيء واحد، إذ إنّ الحفريّات تؤكّد أنّ مجموعات إنسانيّة متفرّقة في عدّة أماكن أنتجت أنواعاً من الحضارة تشترك في خصائص رئيسية. لهذا السبب صنِّفت مراحل الحضارة الأولى حسب تلك الخصائص المشتركة وحسب ما بدا منها الأكثر وضوحاً وتأكّداً في البحوث الأركيولوجيّة وهو الآلات المستعملة وطرق صناعتها والمواد التي صُنعت منها، فحصل التمييز بين عصر حجريّ يُقسّم إلى قديم ومتوسّط وحديث وعصر نحاسيّ وعصر برونزيّ ثم عصر حديديّ. وإذا كان كلّ عصر قد بدأ في تاريخ مختلف حسب المناطق الجغرافيّة، فإنّ المهمّ هنا أنّ الحضارة تتحدّد بهذا التدرّج المميّز للإنسان ومجتمعه عن بقيّة الكائنات بفضل التحوّل من وضع طبيعي إلى وضع حضاري جوهره تطويع الأوّل أو التعبير عنه بإنجازات ماديّة أو معنويّة أو فنيّة مثل الشظايا والمحافر والنقوش والرسوم والسّحر والطقوس... الخ.

**والمعنى الأوّل من زاوية نظر آنيّة** يحدّد الظاهرة الحضاريّة من حيث هي مقابلة بين الطبيعة والثقافة لتحديد المعنى الجامع للإنسانيّة من ناحية تجرّده عن مجتمع إنسانيّ بعينه وتميّزه عن التجمّع غير الإنساني. يترادف في هذا المستوى مفهوم الحضارة ومفاهيم حافّة مثل الثقافة والأنسنة في إطار بحث آنيّ في الإناسة لا يهتمّ بالتطوّر بل بما

يفترض أنّه البنيات الثابتة. وقد استقرّ الرأي في مرحلة أولى على التمييز بين التوحّش والحضارة، ثم التمييز في مرحلة ثانية بين حضارة بدائيّة وحضارة متطوّرة، ثمّ كان الاتجاه في مرحلة ثالثة نحو التخلّي كليّاً عن هذه المقابلة والبحث في تلك البنيات لا من جهة تعلّقها بالجنس (الثنائيّة ساميّة/ آريّة) أو اللّون (التقسيم الثلاثي: سود، بيض، صفر) أو إنجازات العقل المركزي (الكتابة، المنطق) بل مُعتبرة بنيات علائقيّة تحدّد مجالات التداول في كلّ اجتماع إنسانيّ وبخاصّة تداول اللغة والثروة والمرأة، كما أكّد على ذلك ليڤي ستروس. بل إنّ المشروع الانتربولوجيّ تطوّر باتجاه التخفيف من المقابلة طبيعة/ ثقافة للبحث عن إنسانيّة في معنى مجرّد وإحلال العقل "البرّي" بديلاً عن مقولة "عقليّة الإنسان المتوحّش". فهذا المعنى يتحدّد بأشكال مستقرّة لا بإنجازات متطوّرة، من ذلك مثلاً الأسطورة والسّحر والطقوس والعقائد والترميز... الخ. ثم انطلق، تأثراً به، قطاع من المشروع السوسيولوجي ليبحث حضور تلك الأشكال في الحضارة الحديثة وفي ركام تعقيدات المجتمع الصناعي. في هذا المستوى يبطل التقابل التقليدي بين حضارة قديمة وحضارة حديثة لتُطرح الحضارة كظاهرة عامّة تتحدّد بأشكال الوعي لا بمضامينه، بالبنيات الثابتة المعبرّة عن الإناسة لا بالتطوّر الحدثي للتجمّع البشري.

**المعنى الثاني من زاوية نظر تعاقبيّة** يحدّد الظاهرة الحضاريّة من حيث هي إنجازات مميّزة لمجموعة بشريّة معيّنة أو مقارنة بإنجازات مجموعات بشريّة مختلفة. فالظاهرة الحضاريّة بهذا المعنى أشمل من ظاهرة الدّولة بكلّ محدّداتها الجغرافيّة والأيديولوجيّة والمؤسّساتيّة. ولأنّ التاريخ التقليديّ كان أساساً تاريخاً سياسيّاً، فقد كانت الظاهرة الحضاريّة تتحدّد بما يتجاوز المعطى السياسي مثل الأفكار والعلوم والفنون والهندسة والتقنيات والنظم الاجتماعيّة وأنماط الحياة الخاصّة والعامّة والأخلاق والعادات والمواصلات... الخ. فالظاهرة الحضارية تتجاوز كلّ ما هو سياسي، وبالتبعيّة كلّ ما هو حدثي، أو بالأحرى تتعلّق بالأحداث البطيئة لأنّ الأفكار والعادات لا تتعاقب في نفس وتيرة المناورات السياسيّة والحروب القديمة بين الممالك. ومن منطلق هذا التحديد مُيّزت الحضارات الكبرى المرافقة لظهور الكتابة. وهي لئن نشأت في عصور متفاوتة واندثر بعضها بظهور البعض الآخر، فإنّها تتمايز بالإنجازات التي حفظت الكتابة أمرها. على أنّ الاتفاق بين الدّارسين لا يكاد يتعدّى الحضارات الأولى الممكن تبيّن حدودها بشيء من الدقة، خاصّةً الحضارة الفرعونيّة وحضارة بلاد ما بين الرّافدين والحضارة الصينيّة. إنّ تواصل الحضارات بعد ذلك بات معقداً فلا تكاد تميّز الواحدة عن الأخرى إلاّ بكثير من التحكّم وبواسطة محدّدات مختلف فيها، شأن تلك

التي اعتمدها أشهر مؤرّخي الحضارة أرنولد توينبي الذي ميّز إحدى وعشرين حضارة استنتج أنّها تمرّ بمراحل ثلاث هي النشأة والبلوغ والانهيار وأنها مدفوعة في تطوّرها بقانون التحدّي والاستجابة. وكان ابن خلدون قد وضع قبله بقرون مراحل مشابهة حسب قانون آخر هو العصبيّة منطلقاً من تعريفات مختلفة للظواهر الثلاث المتداخلة: الحضارة والدولة والعرق.

**والمعنى الثاني من زاوية نظر آنية** يحدّد الظاهرة الحضاريّة من حيث هي سمات عامّة يمكن استخراجها من تفاصيل الإنجازات الماديّة والفكريّة والفنيّة أو يمكن، حسب اتجاه آخر، ضبطها في أنماط كبرى مجرّدة. من الممكن متابعة الإنجازات في تراكمها وتطوّرها وتأثرها وتأثيرها، أمّا السمات فهي الروح التي توجّه تلك الإنجازات والهويّة التي تجمع المنتمين إلى تلك الحضارة. ومنذ القديم تشكّل في ظلّ التاريخ والجغرافيا والأدب مبحث حول طبائع الشّعوب مثَّل اثنوغرافيا انطباعيّة زاحمت التقسيم الديني للبشر أحياناً أو توافقت معه أحياناً أخرى. واستفتح ابن خلدون مسلكاً رائداً عندما جعل الظاهرة الحضاريّة الظاهرة الرئيسية التي يخضع لحكمها الاجتماع العرقي والاجتماع الديني في آن واحد. ولكن إلى أيّ مدى استطاع أن يميّز الظاهرة الحضاريّة عن ظاهرة الدّولة؟ ذلك سؤال مختلفٌ فيه بين الباحثين. على أنّ مقولة الحضارة اتخذت منحى عرقيّاً جديداً في الاثنوغرافيا الأوروبيّة عندما صُنِّفت الحضارات حسب العائلات اللغويّة وساد الاعتقاد بأنّ الخاصيات الحضارية ثابتة ثبات الخاصيات اللغويّة (أو بطيئة جدّاً في تطوّرها). ثم انضاف إلى المحدّد الديني والمحدّد العرقي - اللغوي محدّد ثالث دُعي بـ"الذهنيّة" أو "العقلية". إلا أنّ التطوّر الحديث للإثنولوجيا كان باتجاه التخلّي عن بحث الخاصيات النفسيّة لفائدة مفاهيم أكثر إجرائيّة، منها مفهوم "النمط النموذجي" و"الشخصيّة الجذر" و"العقل المؤسّس" و"الهويّة الثقافيّة" و"الشخصيّة التاريخيّة"، إلى غير ذلك من المفاهيم الاجرائية الساعية إلى دراسة التشكّل الآني لحضارة معيّنة (أو ثقافة، أو عقل) من دون إضفاء صفات نهائية مطلقة على المجموعات البشريّة.

إنّ هذه الزوايا الأربع التي يُمكن من خلالها النظر إلى الظاهرة الحضاريّة تظلّ رهينة موقف فلسفيّ يُحدّد الرؤية. ذلك أنه يمكن اعتماد أحد موقفين، إما موقف إنسويّ يعتبر الحضارة الإنسانية جامعة مع تعدّد المسالك إليها، أو موقف قوميّ يعتبر البشريّة حضارات متعدّدة تميّز بينها خصائص جذرية ونهائية، سواء أكان هذا التمايز مدعاة إلى الصراع أم الحوار. ويتضمن الموقف الأول منزلقاً هو الخلط بين كونية الحضارة ووضع المجموعة البشريّة السائدة حضاريّاً، ما يعني تحوّل المجموعة السائدة إلى مجموعة مهيمنة وقبول المجموعات المسودة بالانحلال والعطالة بدعوى الانخراط

في كونية الحضارة. أما الموقف الثاني فيتضمّن ثلاثة منزلقات، **أولها** إسقاط التطوّر واعتبار أن الذات هي ما هو كائن لا ما يكون؛ **ثانيها** إسقاط الاختلاف واعتبار الذات نقيض الآخر بدل اعتبارها إمكانية من جملة إمكانيات تاريخية؛ **ثالثها** إسقاط التفاعل واعتبار شرط قيام الذات إلغاء الآخر أو اعتزاله.

إن الخطابات الدينية الأصولية بمختلف انتماءاتها ونظريات صراع الحضارات بمختلف ألوانها تلتقي، رغم الاختلاف الظاهري، حول هذه الأخطار الثلاثة مجتمعة. يتعيّن حينئذ التشديد على الفارق النوعي بين تقابلين، التقابل بين الحضارة والتوحش والتقابل بين حضارة كذا وحضارة كذا (حضارة العرب، حضارة الغرب، حضارة الهند... الخ). فالتقابل في الحالة الأولى هيكلي، أما في الحالة الثانية فهو تصنيفي اعتباري. فكل حضارة تطوّرت أشكالها أكثر من مرّة وستتطوّر أيضاً في المستقبل، وكل ما بلغته إحداها قد تبلغه الأخرى عبر مسالك مختلفة، ولا واحدة منها حضارة نقيّة، فقد تفاعلت جميعها بعضها مع بعض.

ما الذي يدفع إذن إلى تحويل "حضارة" إلى مفهوم صدامي؟

إذا رجعنا مثلاً إلى كتاب صموئيل هنتغنتون **صدام الحضارات** (١٩٩٦)، أدركنا بيسر أن مفهوم الحضارة عنده قائم على مغالطتين: **أولاهما** تحويل شعور غير موضوعي إلى مصادرة للتفكير، ويتمثل هذا الشعور في الرعب، رعب الغربي من أن تجتاحه حضارتان مهددتان هما الكونفوشية والإسلام بصفة خاصة، وأن يصبح جزيرة معزولة في عالم تتطور المعطيات السكانية فيه في خط غير متكافىء، إذ تتقلص باطراد نسبة الغربيين ويتضخم عدد الشعوب الأخرى؛ **ثانيهما** الخلط بين إنجازات الحداثة التي تمثل حاصلة تاريخ بشري طويل وبين سمات يفترض أنها خاصيات غربية بحتة. يتعين نتيجة هذين المعطيين أن ينغلق الغرب على نفسه كي لا يفقد قيمه، لا أن يعمل على نشر هذه القيم وتوسيع رقعة تطبيقها في العالم.

وبالمقابل يطرح المُحافظون الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية فكرة مفادها أن الغرب مدعو أخلاقياً ومصلحياً أن يعمل بجد على نشر قيمه لدى الآخرين، فتلك هي السبيل المثلى للمحافظة على تفوق نمطه الحضاري بل إنقاذ الحضارة ذاتها وقد باتت مهددة بالانقراض. وهو لئن يختلف عن أطروحة هنتغنتون في النتائج المستخلصة منها، فإنه يلتقي معه في المصادرات التي توجّه التفكير. إنهما طريقتان في تعريف الحضارة تقوم **أولاهما** على إلغاء المستوى الأول المشار إليه سابقاً، أي الإنجازات التي تميّز البشر، والنظر إلى الظاهرة الحضارية من المستوى الثاني لا غير، مع الخلط بين الإنجازات القومية التاريخية وبين الخصائص المزعوم أزليتها لتمييز كل مجموعة قومية.

بينما تقوم **الثانية** على الخلط بين المستويين الأول والثاني، مستوى الإنجازات التاريخية المشتركة ومستوى الإنجازات المميزة للمجموعات البشرية، فتغدو الحضارة الغربية مؤهّلة للتعميم ونموذجها الأعلى المجتمع الأمريكي، الذي تشترك في التعايش فيه كل الأعراق والطوائف والأديان، نموذج أثبت صلاحيته للجميع!

العلاقة بين الحضارة الغربية والآخرين هي علاقة انغلاق في الحالة الأولى: يتعين أن تعمل الحضارة على أن لا تتلوث بالآخرين؛ وهي علاقة تبشير في الحالة الثانية: ينبغي أن تسعى الحضارة على إدماج الآخرين بدون كلل. إننا في الواقع أمام وجهين لموقف واحد، وهو من حيث المستندات الأيديولوجية ليس بالجديد. وكان المسلمون قد واجهوا الفكرتين منذ القرن التاسع عشر. وُجد آنذاك تيار يعارض الاستعمار كي لا تمتزج المجموعات القومية ويفقد العرق الأرقى نقاءه المزعوم ويشكك في قابلية الأعراق الدنيا الاستفادة من حضارة لم تُخلق لهم. يقول غوستاف لوبون مثلاً: «إن الهوة الواسعة التي تفصل التشكيلات الذهنية لمختلف الأعراق هي التي تفسِّر لماذا لم تنجح الشعوب الراقية قط في نشر ثقافتها بين الشعوب الدنيا. أما الرأي المنتشر بيننا حول دور التعليم في تحقيق هذه المهمة فهو من أكبر الأوهام التي تفتقت عنها قريحة المتفلسفين. يمكن من دون شك أن نمنح فرداً ينتمي إلى أسفل الأعراق الإنسانية مجموع المعارف التي يملكها الأوروبي وذلك بفضل الذاكرة التي يتمتع بها كل إنسان، بل تمتلكها الحيوانات أيضاً. أجل نستطيع أن نمنح زنجياً درجة علمية أو نجعل منه محامياً مثلاً، لكننا لن نقدم حينئذ على أكثر من أن نغمره بطلاء سطحي رقيق لا أثر له في بنيته الذهنية. الوراثة وحدها، دون كل طرق التعليم الممكنة، هي التي تحدد أشكال التفكير وصور المنطق ثم خاصيّة ترسم طبائع الغربيين. إن هذا الزنجي سيحصل على كل الشهادات العلمية لكنه لن يرقى أبداً إلى مستوى رجل أوروبي من الطبقة الوسطى». كما وجد تيار يُبارك الاستعمار كي ينعم الجميع بالحضارة، على أساس أن الغرب هو وريث التطور الإنساني برمته، يقول أرنست رينان مثلاً: «إن المستقبل لأوروبا ولها وحدها، فهي ستغزو العالم وتنشر فيه دينها الجديد القائم على العدل والحرية واحترام الإنسان، وستنشر عقيدتها القائلة إن جزءاً من الألوهية حالّ في الإنسان».

على أن الخطاب الإسلامي لم ينجح بدوره منذ القرن التاسع عشر إلى الآن في أن يعارض الخطاب الغربي بوجهيه بخطاب بديل يتجاوز رد الفعل إلى الطرح المتماسك. فانقسم بين إسلاموية تبشيرية تقدم الدين الإسلامي بديلاً عن الحضارة الغربية، مع أن الدين والحضارة يتقاطعان لكنهما ليسا شيئاً واحداً، وإسلامويات قومية

وظفت الدين الإسلامي في حركات التحرر القومي ثم في مسارات بناء الدول الوطنية، مع أن الحضارة لا يمكن أن تنحصر في الحدود القومية. وتعمّق الخلاف نتيجة ذلك بين اتجاهات محلية واتجاهات "ميتا - قومية"، كما يُشاهد مثلاً من خلال تباين المسارات بين خطابات نجحت في التكيف مع بيئات معيّنة، مثل الإسلام التركي أو الإيراني، ومسارات "الإسلام المعولم" من التنظيم الدولي للإخوان المسلمين إلى شبكة القاعدة.

على أن ذلك جميعاً لا يخرج عن حدود رد الفعل ولا يقدم بناءً متماسكاً وإيجابياً. فيظل مفهوم "الحضارة" صدامياً في الغرب كما في المجتمعات التي تحاول صد السيطرة الغربية، مع أن المطلوب صياغة مفهوم لا يحرّكه شعور الرعب الميتافيزيقي من الآخر ولا يسعى إلى الانغلاق بحكم التفوق ولا إلى السيطرة بدعوى امتلاك الحقيقة.

وتتأكد أهمية ذلك بالنسبة إلى غير الغربيين، فهم أدعى من الغربيين بالتفكير في الأمر، كي لا يقصوا أنفسهم عن مكتسبات الحضارة الإنسانية بدعوى مقاومة السيطرة الغربية، المكتسبات المادية طبعاً، ولكن أيضاً المكتسبات الأدبية مثل الاندماج التام وغير المشروط للمرأة في المجتمع والاحترام الوفي لحقوق الإنسان والالتزام الصارم بالديمقراطية. فالتمسّك بمبدأ تعدد المسارات الحضارية لا يكون ذريعة لرفض الانخراط في الأفق الحضاري العام الذي بلغتهَ البشرية والذي هو ملك مشاع للجميع.

**عالم الغد** (النمسا)، صيف ٢٠٠٤

# مثقفون مدى الحياة!

دأب المثقفون العرب على مراجعة أنفسهم بعد كل نكبة تحلّ بمجتمعاتهم. وهذا في ذاته أمر جيد ومحمود، لكنه ربما لم يعد ينطلي اليوم على المتابعين لأمر الثقافة العربية التي لا تقل بؤساً عن السياسة العربية. فمراجعة خط هذه الثقافة منذ نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ إلى احتلال العراق عام ٢٠٠٣، كفيلةٌ بإثبات أنه لم تقع قط مراجعات حقيقية، وأن المثقفين المعتمدين رسمياً لتمثيل هذه الثقافة يميلون في الغالب إلى تجنب القضايا المحرجة برفع الشعارات الفضفاضة ثم التحصّن وراء نظرية المؤامرة والنفخ الكلامي في صور المقاومة الوهمية.

وقد شهدت عدة عواصم عربية وإسلامية انعقاد ندوات للمراجعة والتقييم؛ ندوات ظهرت كالفقاع وطرحت مجدداً قضية تقييم الوضع العربي وتجديد تصوّر النهضة العربية المنشودة التي ما فتئت تتأخر في الانطلاق. وقيل كلام جميل واتخذت توصيات اختلفت بين عاصمة وأخرى لكنها اشتركت في الطابع العام، أي اللغة الشعارتية والمفاهيم الفضفاضة والنداءات الموجهة بسخاء إلى أطراف لا يتم تحديدها بدقة كي تبقى المسؤوليات معوَّمة بين الجميع. وتذكِّر هذه الندوات بما كان يُقدم عليه السلاطين في القديم عندما يواجهون الوقائع المحرجة، مثل الهزائم أو معاهدات الصلح المهينة. فقد كانوا يجمعون الفقهاء لرفع اللوم وتلميع الشرعية. في تلك العهود كان يُعرف على وجه التحديد من يُعدّ من الفقهاء، أما اليوم فصفة المثقف نفسها لم تعد محدّدة المعالم، إلا أن البعض جديرٌ بها بحكم الأقدمية. فقد حضر في بعض الندوات لتحليل نكبة اليوم من كان قد حضر أيضاً لتحليل نكبات سابقة الأعوام ١٩٩٠ و١٩٧٦ و١٩٧٠ و١٩٦٧، بل أيضاً ١٩٤٨. العرب وحدهم يملكون هذا النوع المتميز من المثقفين الذين يمسكون بمفاتيح كل الأزمات ويقدمون نفس الوصفة لكل الأمراض. فهل نعرف مثقفاً أوروبياً واحداً اعتُمد عليه لتحليل صعود النازية إلى سدة الحكم ثم أزمة كوسوفو في التسعينيات؟

ينبغي أن نقرّ مع ذلك بأنه طالما أن الثقافة العربية متميّزة بالخصوصية والثبات، فإن مثقفها يتميّز أيضاً بأنه مثقف مدى الحياة ووصفاته صالحة لكل زمان ومكان.

ويكفي أن نراجع قائمة المدعوين في هذه الندوات لنتأكد من أنها صورة عاكسة للثقافة التي تزعم تشريحها. سمات هذه الندوات بارزة كلها للعيان: أغلبية رجالية ساحقة مع بعض الوجوه النسائية المحدودة دُعين للتجميل ورفع العتب، لأن "الأمة" شأن رجالي أساساً! معدل الأعمار لا أقل من ستين سنة، لأن الحكمة والتبصر يرتفعان مع التقدم في السن! علاقات مع السلطات والجهات الممولة قائمة على المحسوبية والارتباطات الشخصية وتبادل المنافع والمجاملات! ثم هناك سمة أخرى لا تخفى هي الإصابة في التوقعات، وذلك يقتضي أن المثقف الذكي هو الذي لا يبدأ بالتعليق على أزمة معيّنة إلا بعد أن تنتهي هذه الأزمة إلى وضع مستقرٍ، لأن أفضل طريقة لضمان صحة التوقعات هي إصدارها بعد الحدث لا قبله! الذين لم يكتبوا حرفاً واحداً أثناء الأزمة العراقية الأخيرة، من يناير إلى أبريل ٢٠٠٣، هم الذين يتباهون اليوم بأنهم كانوا على صواب. كانوا يعرفون أن الدكتاتور مآله إلى السقوط، لكنهم لم يكتبوا ذلك كي لا يُعدّ مساندةً منهم لأمريكا. وكانوا يعرفون أن أمريكا ستحتل العراق، لكنهم لم يكتبوا ذلك كي لا يُعدّ ذلك منهم تثبيطاً لعزائم المقاومة. كانوا على صواب في كل ما لم يكتبوه!

وعلى ذكر التوقعات، هل يمكن أن يخضع المثقفون للمحاسبة وهم الذين استفردوا بدور المحاسبة واحتكروا وظيفة التأنيب؟ كم عدد الذين كانوا يبشّرون بالانهيار القريب للإمبريالية وانتصار المعسكر الاشتراكي وتحقق الوحدة العربية؟ هل يمكن أن نفهم مثلاً الموقف المتجني لفاكلاف هاڤيل من القضية الفلسطينية من دون ربطه بالممارسات السابقة لبعض المثقفين العرب الذي كانوا يسيحون في فنادق براغ الفاخرة ويتهافتون على ولائم موظفي الثقافة الرسمية فيما كان فاكلاف هاڤيل وأمثاله يقبعون في غياهب السجون؟

يُمكن طبعاً لكل من يُمارس الكتابة، حرفةً أو هوايةً، أن يجد جُملاً مقتطعة من هنا وهناك تظهره بمظهر المتوقع لما يحدث اليوم. يقولون: حذّرنا من أن غياب الحرية سينتهي بالمجتمعات العربية إلى الكارثة. لكني أعرف أُناساً عاديين جداً لم يتثقفوا يوماً يقولون أيضاً هذا الكلام ولا يطلبون عليه أجراً ولا يعقدون حوله ندوات. ويقولون: دعونا إلى تجديد الخطاب الديني كي يتناسب مع روح العصر. لكن الذين أقدموا على تجسيد ذلك قليل نادر. هل سمعنا بجهة ثقافية عربية تبنّت يوماً مشروعاً لإحياء ذكرى الشيخ محمود محمد طه، السوداني الذي أعدمه الرئيس النميري بسبب مواقفه الدينية، لا من باب المشاركة في الأفكار بل لتكريس مبدأ الحرية الدينية في المجتمعات العربية؟ إن مراجعة الخطاب الديني باتجاه تخفيف شحنة العنف فيه أمر محمود، لكن لماذا يقع التركيز على لون واحد من العنف، العنف ضد "الأجنبي"، دون الألوان الأخرى؟

أليست المرأة المسلمة، الأخت والزوجة والزميلة، ترزح أيضاً تحت عنف يومي مسلط عليها باسم التأويلات الدينية الواهية؟ حتى تجربة الديمقراطية الكويتية التي عقد عليها البعض كثيراً من الأمل أصرت على أن تقصي المرأة عن الترشّح لعضوية البرلمان والمشاركة في عملية الانتخاب، ما يعني حرمانها من المواطنة، أليس هذا وجهاً من وجوه العنف؟ لكن يبدو أن العنف ضد المرأة ليس على قائمة الأولويات، حتى إشعار آخر، من دوائر صنع القرار!

إن العثور على جملة هنا وهناك وكلمة فضفاضة قيلت بالأمس وبدت أحداث اليوم تأكيداً لها لا يكفي للتسليم للمثقف بوعي سابق لوعي المجتمع جدير بأن يحتل بفضله موقع الريادة والقيادة. أتذكر في هذا السياق أن كتاباً للمتنبىء المشهور نوستراداموس قفز بعد تفجيرات سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ ليصبح طوال عدة أسابيع في صدارة الكتب الأكثر مبيعاً في الولايات المتحدة وأوروبا، لأنه تضمّن فقرة قد يُفهم منها أنها توقعٌ لذلك الحدث. هرع المواطن الغربي المذعور لعله يعلم من نوستراداموس بقية حلقات القصة وما سيحدث لاحقاً من ويلات. ومع ذلك فإن نوستراداموس الذي عاش في بداية النهضة الأوروبية لم يتحول إلى ليوناردو دا فينشي. فكلمة لا تكفي لتأكيد العبقرية، وجملة لا تجزىء لتحويل الصدفة إلى براعة في قراءة المستجدات.

نستسلم نحن لكبار مثقفينا وإنْ لم يثبت لهم توقعٌ صحيح بمسار الأحداث. ولنأخذ مثلاً على ذلك الدكتور حسن حنفي، نوستراداموس النهضة العربية، الذي لا تكاد تُعقد ندوة للمثقفين من دون حضوره، لشدة ما عُرف عنه من تجذيف ضد التيار، حيث إنك إذا قلبت توقعاته ظفرت في الغالب بالصحيح. أصدر الدكتور الكبير كتاباً عنوانه **مقدمة في علم الاستغراب** توقع فيه بما يلي: انهيار الغرب، عودة الحضارة إلى الشرق، ميلاد عالم جديد تتغير فيه موازين القوى بين المركز والأطراف، انضمام البلدان المتحررة حديثاً من الشيوعية إلى منظومة العالم الثالث المُعادي للغرب، انبثاق العصر الذهبي الثاني للحضارة الإسلامية مع بداية القرن الحادي والعشرين، تنامي دور منظمات دول الجنوب مثل أوبيك وحركة عدم الانحياز ومنظمة الوحدة الإفريقية، عودة الروح إلى الثورات الوطنية وتجربة الحزب الوطني الواحد الذي يجمع كل فئات الأمة ويعصمها من الصراع الطبقي. . . الخ.

نشر حنفي هذا الكلام عام ١٩٩١ في طبعة أولى، ولم يُغيِّر منه حرفاً في الطبعة الثانية الصادرة عام ٢٠٠٠. ولا يهمّ أن يكون العالم قد اتجه بالعكس تماماً من هذه التوقعات، ينبغي أن نستمع اليوم أيضاً لتوقعاته وتحليلاته. هذا مثالٌ جيد للخلط بين قراءة الواقع وتحليله وبين التهويم الطوباوي. الأحلام المشروعة تصبح مضلِّلة إذا قُدّمت

على أنها نتائج البحث العلمي والتحليل المنهجي لمسار التاريخ وصيغت بصياغة أكاديمية مزيفة لتدغدغ مشاعر الناس وهم يظنون أنهم يمارسون العقل والعلم. ومع ذلك، فليس هذا إلاّ مثالاً من أمثلة كثيرة، وهذه هي الأصوات التي ما انفكت تحتكر الساحة الثقافية.

إذا كان المثقفون راغبين فعلاً في الاضطلاع بأدوار حقيقية للمساعدة على خروج مجتمعاتهم من المآزق الخطيرة التي تردّت فيها، فعليهم أن يبدأوا قبل كل شيء بمراجعة تصوّراتهم حول ماهية الثقافة وآليات عملها وفعلها. عليهم أن يكشفوا التطابق بين النظام الثقافي العربي والنظام السياسي العربي على مستوى البنيات العميقة. عليهم أن يتخلصوا من أنظمة الثقافة الأبوية قبل أن يفقدوا نهائياً الموقع شبه المتميّز الذي يحظون به في المجتمعات العربية المعاصرة. من هناك تكون البداية، لو كانت الرغبة صادقة في المراجعة العميقة. أما الانخراط في تجارة الشعارات، فإنها قليلة الجدوى بالنظر إلى الاستفحال الشديد للأزمات الحالية إلى درجة إعراض الأجيال الجديدة عن التفكير أصلاً في الشأن العام، مع الاكتفاء بالترفيه الإعلامي بديلاً عن الثقافة.

**الحياة،** ٢٠/٧/٢٠٠٣

# عن إدوارد سعيد والاستشراق والمشاكسة

في الوقت الذي تتعدّد فيه المبادرات لتكريم الراحل إدوارد سعيد بنشر المجهول من أعماله وتعريب ما لم يعرّب منها وإقامة الندوات باسمه، يجدر أن نؤكّد حقيقتين إحداهما هامّة والثانية أكثر أهمية، تفادياً من أن يتحوّل اسم أحد المثقفين المتميزين إلى عنوان لمقاولة صغيرة في سوق المزايدات الأيديولوجية. الحقيقة **الأولى** أن تصوير سعيد في صورة المفكّر المعادي لكل معرفة غربية حول العرب والإسلام ليس تكريماً له بل هو تجنّ خطير على فكره واستخفاف بعمق أعماله. الحقيقة **الثانية** أن تحليل عقدة الغرب تجاه العرب والإسلام لا تغني عن الاعتراف بعقدة العرب والمسلمين تجاه الغرب.

أن تكون المعرفة في الغرب منخرطة في القاعدة المشهورة «المعرفة هي التوقع من أجل التدبير»، هذا أمر مسلّم به، بصرف النظر عن النوايا الطيبة أو الخبيثة لهذا الكاتب أو ذاك. ولكن هل تقوم معرفة وتنتشر من دون أن تكون أداة بيد الأطراف الاجتماعية توظّفها في سبيل مصالحها المختلفة المتناقضة؟ ألم تساهم الجغرافيا العربية القديمة مثلاً في فتح المسالك والممالك للتّجار والفاتحين؟

أجل، الخطاب الغربي حول الإسلام معرفة شُجّعت لغايات كثيرة ليس الفضول المعرفي إلا واحدة منها. كما أن النوايا الشخصية للباحثين مختلفة ومنقسمة على كل الإمكانيات، بعضها محايد وُظّف على غير نيته الأصلية، وبعضها قد اختار موقف المناوءة منذ البدء، وبعضها مفتون بالحضارة الإسلامية، وبعضها موتور منها.

أقدم جوغوير عام ١٨٨٨ على ترجمة **ألفية** ابن مالك المشهورة، أرجوزة في النحو العربي لا مكان فيها للجدل الديني أو العقائدي أو السياسي، لكنه افتتح الترجمة بهذه الكلمات: «لقد حان الوقت لإتقان هذه اللغة السامية (العربية)؛ هذه اللغة ذات الطابع الشعائري أساساً المنتشرة في مستعمراتنا. والدافع هو أن نتعرّف على الاتجاهات الخبيثة لكتّابها وأن نشهّر بهم. إن بحثي قد يكون مفيداً على المستوى العلمي البحت، لكن هدفه الأكبر عملي؛ إنه من نوع الطموح الذي يحمله المهندس العسكري عندما يدرس مراجع عدوه حول الدفاع والهجوم؛ هدفي هو التدمير» (A. Goguyer, *La Alfiyya*, Beyrouth, 1888).

هذه الصورة التي تصدم الشعور الإنساني تحتوي أيضاً إيحاءً جديراً بالتوقف عنده والتأمل. إذا كان هذا الكاتب الموتور يشعر أنه يشارك المهندس العسكري طموحه ويخوض مثله حرباً ضد الأعداء، فإن ذلك يعني أيضاً أنه سوف يبذل جهداً حقيقياً في قراءة مراجع "العدو" وعرضها على أصحابه. لنراهن حينئذ على أن ترجمته للألفية ترجمة جيدة، إذ لا مكان في مخيّله النضالي لتهاون الجندي بواجباته!

وإذن، فالسؤال الجدير بالطرح ليس: هل الخطاب الغربي حول الإسلام خطاب سيطرة؟ هذا سؤال ثانوي بما أن جوابه متوقع. السؤال المهمّ هو التالي: هل يُمكن أن نتصوّر الغرب العقلاني يتعمّد المغالطة ويقصدها وهو ينتج خطاباً يسعى من ورائه إلى السيطرة؟ لو كان ذاك مسلكه لاختار بنفسه أن يُخادع نفسه، بما أنه لم ينتج ذلك الخطاب للمتلقين المسلمين بل لمهندسي السيطرة من أبنائه. أليس هذا معنى السيطرة، إذا افترضنا جدلاً أن السيطرة هي الغاية الوحيدة المنشودة لذلك الخطاب؟ ثم السؤال الأكثر أهمية: إذا كان ذلك الخطاب كفيلاً بتحقيق السيطرة المفترضة، فلماذا لا يكون أداة بأيدينا تُوظَّف للغايات التي نرسم لأنفسنا؟

إذا كانت ترجمة أرجوزة في تعليم اللغة تُشبَّه بمعركة عسكرية، فمن المتوقع أن تكون قضايا أخرى أكثر حساسية فرصة لنوايا أكثر عدوانية وتوظيفات أكثر مصلحية. لكن إطالة الجدل حول هذه القضية تحجب المهمة الأكثر إلحاحاً، أقصد تأسيس رؤية موضوعية معقلنة حول أنفسنا، رؤية مكتوبة بلغة العصر. إننا نعرّف بأنفسنا بإحدى طريقتين، إما باختصار مطولات السابقين أو بمشاكسة الأجانب في ما يكتبون حولنا. وفي الحالين لا ننتج معرفة، بل ننتج مختصرات على طريقة الفقهاء قديماً أو مجادلات على طريقة المتكلمين. هذا وذاك ليس إنتاجاً للمعرفة، أو على الأقل ليس إنتاجاً لمعرفة تستجيب لضوابط العصر ومتطلباته. لكن ينبغي الاعتراف أيضاً بأن التطويل في مشاكسة الآخرين طريقة صبيانية للهروب من عسر المهمة ومشاق العمل. التلخيص أو المشاكسة أقل عناءً من البناء المعرفي المتكامل. الحقيقة أننا نهرب من رؤية أنفسنا في المرآة، ونفضّل الاحتفاظ بالصورة التي نتخيّلها عن أنفسنا، صورة انفعالية لا معرفية. إن الخطاب الغربي حول الإسلام مرآة، ليست صقيلة ولا تخلو من تشويه الأجسام. لكن ما نرفضه حقيقةً ليس الصورة المنطبعة في المرآة، وما يؤسفنا ليس غياب الجودة في صقلها. ما يؤسفنا حقيقةً وما نرفض هو مجرد النظر في المرآة.

ما كتبه المسلمون قديماً ضد المسيحية وحديثاً ضد الغرب يوازي أو يفوق ما كتبه المسيحيون قديماً والغربيون حديثاً ضد الإسلام. ومع ذلك لم تكن المعرفة الغربية الحديثة دحضاً للشبهات ضد المسيحية أو الغرب، بل عملت مباشرة على إقامة رؤية

ذات طموح موضوعي حول ذاتها والآخرين، وهي التي بادرت بنفسها إلى مراجعة رؤاها لذاتها بصفة دورية، وهي التي سبقت إلى كشف زيف مركزيتها وحدود موضوعيتها. حتى إدوارد سعيد ما كان ليكتب **الاستشراق** لو لم يقرأ جيامباتيستا ڤيكو وميشيل فوكو ولم يُمضِ حياته المهنية في جامعة أمريكية. إلا أن ما ينبغي الانتباه إليه أكثر هو أن الخطاب الغربي حول الإسلام قد أثبت قدرته على تحقيق السيطرة، أما ملخصات القديم ومشاكسات الآخر فلم تثبت منذ قرن إلى الآن قدرة حقيقية على تفادي تلك السيطرة. ما يعني أن الذين يتلكأون عن رؤية الوضع على حقيقته المعقدة إنما يشجعون من حيث لا يقصدون تواصل مسارات السيطرة التي يزعمون مقاومتها.

**الحياة**، ٢٢/٨/٢٠٠٤

# السائد الثقافي والفكر المُسائل

التراث، الثقافة والفكر. هذه مجالات ثلاثة تتداخل عندنا تداخلاً شديداً وتختلط ببعضها البعض فتبدو شبه مترادفة. التراث هو ما بقي حاضراً من القديم، فهو جزء من الحاضر لأن الذاكرة لا تفتأ توجّه الوعي بالأشياء والتفاعل بالمحيط واستشراف المستقبل. لكنها ليست العنصر الوحيد المؤثّر. لذلك كانت الثقافة غير التراث، فهي حلقة أوسع تضم مجموع العناصر الموجّهة للسلوك الجمعي. ولما كان المجتمع الإنساني قابلاً لأن يُصنف بطرق شتى، فقد أصبحت الثقافة قابلة لأن تُنسب إلى مجموعات متداخلة، إذ يُمكن المقابلة مثلاً بين ثقافة عربية وثقافة غربية، ثم داخل الثقافة العربية بين ثقافة الكتابة وثقافة المشافهة، ثم داخل الثقافة المكتوبة بين ثقافة رجالية وثقافة نسوية... الخ. ويُمكن أيضاً توزيع المجموعات ذاتها بطريقة عكسية أو بطرق أخرى عديدة، فاختيار هذا المعيار أو ذاك للتصنيف لا يتقيد بأية حتمية أو ضرورة وإنْ لم يكن اعتباطياً في ذاته.

وإذا كان الانتماء قيداً اجتماعياً والهوية معطى قَبْلياً، فإن الفرد الإنساني قادرٌ على أن يكيف الانتماء بحسب رغباته وطموحه ويلوّن الهوية بما يستجيب لتمثلاته للأشياء. بل قد ينجح الفرد في التخلّص من ثقافته الأصلية إذا انخرط فكراً وسلوكاً في ثقافة أخرى، إلا أن هذا الوضع غير قابل للتعميم وينحصر في الأفراد دون المجموعات. أما الوضع الغالب فهو التفكير انطلاقاً من الثقافة السائدة، فإما أن يكون التفكير تبريرياً إذ جعل غايته إعادة السائد الثقافي وتكراره، أو يكون نقدياً إذا وضع له غاية أن يُسائل السائد الثقافي وينشد التغيير نحو الأفضل. فالفكر غير الثقافة، هذا معطى قَبْلي وتلك إبداعٌ وتجدّدٌ.

إن الوضع عندنا هو أن التراث يخنق الثقافة، والثقافة تقوم بدورها بديلاً عن الفكر، فتطغى حينئذ المحلية وتبرير السائد وترديد السابق، ويظل محدوداً الميل إلى المساءلة وإلى التغيير وإلى استشراف المستقبل. فأولى مراحل الفكر أن يقبل بمسافة نقدية بينه وبين الثقافة، كي لا يكون دور المفكِّر التبرير ولو تحت شعار المقاومة. وثانية المراحل هي أن يجعل الثقافة موضوعاً للفهم والتحليل وليس صنماً للتقديس لأن

الثقافات جميعاً لغات للتعبير الإنساني ومعابر للوصول إلى الكوني الذي يجمع البشر.

المفكّر هو من يقبل الانتماء المزدوج: انتماء نقدي إلى ثقافته وانتماء طوعي إلى مجتمع عابر للقوميات والأوطان والأديان، مجتمع عابر للثقافات يحاول أن يصوغ لغة تداول كونية بين البشر وينحت إشكالات ومفاهيم وحلولاً تستجيب للتطلعات القصوى للإنسان.

التفكير من داخل المحلّي وحده إعادة إنتاج للثقافة من دون إبداع وترديد للتراث من دون نقد. ومحاولة بلوغ الكوني من دون تأمل المحلّي تهرب من مهمة المساهمة في التغيير واكتفاء بترديد الأفكار من دون التزام بنشرها في اللغة التي تفهمها الأغلبية ومن دون ربطها بما تراه الأغلبية قضاياها ومشاكلها. والحداثة النقدية هي التي تقبل هذا الانتماء المزدوج وهذا الجهد المضاعف المتمثّل في تأمل المحلّي وسيلةً لبلوغ الكوني، وتأمل الكوني وسيلةً لإدراك المحلّي. فالمفكّر إنما يسعى إلى تأسيس فضاء عام يتعامل فيه البشر بالحجّة بعيداً عن العنف. ومجتمعه أولى بهذا البناء، ففيه يتجسد طموح الفكر إلى أن يكون فضاء كونياً للمحاجّة بلا عنف. وتوسيع إمكانية الحوار داخل المجتمع خطوة ضرورية لانفتاح المجتمع على الكوني، كما أن توسيع دائرة الحوار الكوني ليتقبل كل التجارب البشرية خطوة ضرورية لإقامة حوار لا يقوم على السيطرة والإملاء. ينشد المفكّر من خلال المسعى **الأول** تطوير اللغة المحلية لتكون قادرة على استيعاب المحيط بها، وينشد من خلال المسعى **الثاني** تطوير لغة كونية تكون قادرة على استيعاب مختلف التجارب من دون إقصاء. إن كل إنسان يتخلص من ماضيه بالقدر المفيد لتحقيق مستقبل أفضل، ويتحصّن بماضيه بالقدر المفيد للإقتواء به على مواجهة مصاعب هذا المستقبل. لذلك لم تكن القضية الماضي في ذاته بل التمثلات التي يُقدَّم بها عندما تصبح عبءاً أمام التقدم. وليس التخلّص من الماضي فسخه بل وضعه في دائرة أكبر تفتح المحلّي على الكوني والثقافة على الإنسان والماضي على المستقبل.

والمفكّر هو صاحب رأي، لكنه لا يكتفي ببادىء الرأي وبالممارسة العرضية للتفكير، بل يجعل التفكير نشاطه الأساسي. فكل كائن بشري مفكّر إذا ما أراد ذلك، لكن أغلب الناس لا يشعرون بالرغبة في التفكير الطويل ولا يرون ضرورة لذلك أو أنهم ببساطة غير قادرين عليه لأنهم يمارسون أعمالاً تستحوذ على كل أوقاتهم. وفي الحضارات القديمة المتميزة باحتكار الكتابة، كانت طبقة محدّدة تحتكر إمكانية التفكير، أما الحضارة الجديدة فقد عمّمت المعرفة وجعلتها متاحة للجميع. لكن ذلك لا يعني ضرورة توفير مناخ أفضل لممارسة التفكير، فقد اتسعت قاعدة أصحاب الرأي فيما ظل المفكّر بالمعنى الدقيق يقبع في وضع الأقلية والهامشية، وظل الأقل قدرة على ايصال

رأيه بالمقارنة بصنفين حديثين من أصحاب الرأي، هما صنف "الخبير" وصنف "النجم". الأول هو من كان قادراً على إبلاغ رأيه بصفته الممثل لمعرفة جماعية، والثاني من كان قادراً على إبلاغ رأيه بفضل قدراته على الحضور في وسائل الإعلام الجماهيرية. والمفكّر ليس له القوة المؤسساتية للأول ولا القوة التواصلية للثاني.

سقراط كان نموذج المفكّر القديم الذي يقبل احترام الأعراف ويرفض الخضوع للسائد الثقافي ويغلّب نزعة الشك والمُساءلة على اطمئنان اليقين. وفي العصر الديمقراطي الجديد قد لا يكون مصير سقراط الإعدام، لكنه لن يصبح أعلى صوتاً لأن الديمقراطية تقضي بالمساواة بين الأفراد والآراء، فيعلو صوت السائد مرة أخرى. ويبقى السؤال هل ينجح سقراط في اختراق العصر الجديد من دون أن ينقرض؟

**الحياة، ٢٠/٣/٢٠٠٥**

# تحديث القراءة السياسية

# تحديث مناهج القراءة السياسية

الكلام عن الحداثة هو المشغّل الأول للخطاب العربي المعاصر، تختلف فيه وجهات النظر، وتتعارض المفاهيم والمصطلحات، تتنوع المقدمات والنتائج، لكنه يشغل حيزاً مهماً من هذا الخطاب. ثم فجأة أمام أحداث سياسية كبرى يبدو وكأن كل ذلك الكلام قد نُسي وذهب أدراج الرياح، وكأنه لم يكن ثمة تعارض ولا اختلاف، وكأنه كان من قبيل الترف الفكري فلم تبقَ إليه حاجة وقد جدّ الجدّ. إذا حدث الحادث بطل الحديث.

لا أحد ينكر أن الفارق شاسعٌ بين التفكير البارد حول الإشكاليات والقضايا وبين التفكير في الأحداث الكبرى عندما تفاجئنا وتكون قريبة منا ونرى تضاريسها وتفاصيلها وندرك من دقائقها ما كان متعذراً رؤيته لو أنه جرى الاقتصار على الخطوط الكبرى للقضية. فبين الطرح المجرّد والنتائج الفعلية اختلاف مؤكّد.

لكن، يجدر **أولاً أن** نميّز بين التجريد والتهويم. التجريد هو محاولة عزل ظاهرة معيّنة عن ظواهر أخرى مصاحبة لها، لكنها غير أساسية في تفسير منطق اشتغال الظاهرة الأولى. نعم، لا وجود لظاهرة منعزلة في ذاتها، لكن عملية التفسير والتحليل تفترض أن تقوم بذلك التجريد المتصنع، إذ في غيابه يصبح الحديث في الأمر حديثاً في كل الأمور مجتمعةً. فيبطل التحليل ويتعذر التفسير.

إن التجريد بهذا المعنى خطوة منهجية ينبغي القيام بها عن وعي في مجالات التعامل مع الظواهر الأخرى من أي نوع كانت، ومنها السياسية. أما التهويم فهو الخلط بين التجريد كعملية ذهنية منهجية والواقع الموضوعي الذي جُرِّدت منه، وتوهم أن ما يُمكن تصوره نقياً في الذهن يُمكن العثور عليه أو تحقيقه بدرجة النقاء نفسها في الواقع. من هنا تنشأ أنواع التطرف الأيديولوجي والسياسي، فالتهويم عائق أمام الفهم والتحليل، ثم عائق أمام المراجعة والنقد. أما كونه مدخلاً للتطرف، فسببه أنه لا يترك مجالاً للنسبية في رؤية الأشياء، فهي إما هذا أو ذاك، في التصور كما في الإنجاز.

ثم يجدر **ثانياً** أن نميّز بين الرؤية المتعمقة والرؤية النوادرية. في الحال الأولى يكون الهدف إدماج أكبر عدد من المعطيات في مجال التحليل للوصول إلى أكثر

التفسيرات قُدرةً على الإفهام والاستيعاب، لأن كل تفسير لا يستمد صحته من تجانسه الداخلي أو مصادراته الذاتية بل من القدرة على أن يكون صالحاً لأن يشمل كل أبعاد الظاهرة الواحدة، وليس بعضاً من تلك الأبعاد دون أخرى أو حدثاً منعزلاً عن أنساق متكررة في التاريخ والاجتماع. أما في الحال الثانية فإن التفسير يتحوّل ضرباً من السفسطة، كل معطى يصبح عبارة عن نادرة لا يربطها بغيرها أي منطق، أو بالأحرى ترتبط فيما بينها بحسب المنطق الذي يريد صاحب الحكاية فرضه. الرؤية النوادرية لا تعترف بالأسباب والمسبِّبات والنتائج، يكفيها أن تنطلق مما تراه الحقيقة المطلقة وترتب المعطيات في شكل يؤكدها. إنها دائماً على حق لأن من اليسير دائماً أن تجد لها نوادر صحيحة تماماً يُمكن أن تُرتب بطريقة ما لتبرير كل ما تريد بلوغه.

الحداثة ليست ترفاً فكرياً؛ الحداثة هي أن نطبّق منهجيات عقلانية وموضوعية في تفسير الأشياء، وألا يكون التجريد الذهني معبراً للتهويم بلا حدود ولا التعمّق في استقصاء المعطيات مبرراً لتراكمها من دون منطق ولا علّية. الحداثة بهذا المعنى ليست مجموع معتقدات تُتلى وتسرد بل منهجية عامة للتحليل وطريقة في التفكير، وهي لا تحضر وتغيب بحسب أنواع الأحداث أو علاقاتنا العاطفية بها. صحيح أن من الأحداث ما يبعث في النفس انطباعات متضاربة تمنع موقتاً التحوّل من مستوى الانفعال إلى مستوى الفهم والتفسير، لكن التصريح بما ينطبع في النفس من الأحداث لا يقوم مقام الفهم والتفسير، كما أن مواقف الدهشة أو الإعجاب أو الامتعاض ليست منهجيات للقراءة بل هي مراحل عاطفية سابقة للقراءة.

والمعاصر من الأحداث السياسية لا يختلف عن الأحداث التاريخية إلا من زاوية كونه يُحدث انفعالات نفسية أقوى من تلك التي يحدثها ما يُقرأ في الكتب وقد عاشته أجيال سابقة وعشناه خبراً لا عياناً. أما إذا ما حصل الانتقال من الانفعال إلى التفكير فقد غاب الفارق واتحدت طرائق القراءة والفهم، عندها يتعيّن تحديد شبكة القراءة، أهي شبكة حديثة أم مجموع مفاهيم وقيم مستوردة؟

إن تجديد شبكات القراءة السياسية ليس بأقل أهمية من تجديد شبكات القراءة الأدبية أو التاريخية أو الاجتماعية، بل لعل ذلك أحق وأولى. ومع كل حادث جلل ينكشف مجدداً كم هي بالية ورثّة شبكات القراءة التي نستحضرها، بقطع النظر عن المواقف. وذلك ما لا يبشّر بخير ولا يطمئن بأن الحداثة هي أكثر من طلاء سطحي ذي نجاعة قصيرة الأجل. أقول بقطع النظر عن المواقف، لأن الاتفاق حولها ليس ضرورة اتفاقاً في تجديد شبكات القراءة.

والحداثة هي أيضاً مجموع قيم، والقيم بدورها لا تتحدد صحتها إلاّ بقابليتها لأن

تعبّر عن طموحات الإنسان راهناً لا طموحاته في ظروف غير تلك التي يعيش. كل القيم جميلة في ذاتها لكن الجميل منها في الواقع ما كان معبّراً عن الطموحات اليومية للإنسان لا عن تهويمات الحالم بما فوق الإنسانية. والقيم الجميلة إذا ما عاشت في غير سياقها خرجت في شكل مهزلة على أفضل الحالات، أو تحوّلت مصيبة كبرى في أحوال أخرى.

كان الكاتب الاسباني العظيم ثرفانتس حذّر أبناء بلده من أنهم إذا ظلّوا متمسكين بعظمة إمبراطوريتهم المتهاوية وبقيم الفروسية الجميلة التي ولّى عهدها، فإن مصيرهم سيكون مثل مصير الفارس المسكين دون كيخوته دي لا مانشا. ولأن الحداثة فرضت قيماً جديدة فلا معنى لنضال لا يعدو أن يكون محاربة لطواحين الهواء من دون فائدة، مهما كانت نيّة الفارس نبيلة. ليس معنى هذا الهزيمة والاستسلام، وإنما النضال من أجل قيم الحاضر.

لو أردنا اليوم إعادة كتابة هذه الرائعة الأدبية لكان علينا أن نختار أحد سيناريوهين: **الأول**، دون كيخوته ينشد الحداثة، فيقرّر أن يغيّر خطته في محاربة طواحين الهواء؛ يُحاربها هذه المرة بالقنابل والطائرات والأسلحة البيولوجية والجرثومية. **الثاني**، دون كيخوته ينشد الحداثة، فيقرر أن ينسى قيم الفروسية الجميلة وأن يحارب من أجل النمو والرفاه والديموقراطية وحقوق الإنسان.

أي السيناريوهين سيكون درساً في الحداثة؟

**الحياة**، ٧/ ١/ ٢٠٠٢

# عودة الليبرالية، ولكن بأي معنى؟

المصطلحات لها حياة تشبه الحياة البيولوجية، فهي تنشأ وتقوى ثم تضعف وتختفي إلا أنها قادرة على أكثر من ذلك: أن تنبعث من جديد.

مصطلح "الليبرالية" في الفكر العربي مرّ بهذه التطورات، وهو ينبعث اليوم من جديد في شكل ندوات وحوارات وجمعيات أو حتى أحزاب. وهذا لا يعني أن الليبرالية كانت غائبة كممارسة (على الأقل في الاقتصاد)، ولكن الحدث هو أن تعود الليبرالية موضع جدل واع بعد أن ظل هذا المصطلح في دائرة ما يشبه المحرمات منذ عشرات السنين بالنسبة إلى العرب والعالم الثالث عموماً، إذ ارتبط سياسياً بفكرة الولاء للغرب، واقتصادياً بالتبعية للرأسمالية العالمية، وثقافياً بالتخلّي عن الثقافة الوطنية والايديولوجيا النضالية.

كما أن تاريخ الليبرالية في المناخ العربي إما أن يحيل على ما قبل الثورات الوطنية، وهي فترة صوّرتها الأنظمة "الثورية" على أنها مظلمة حالكة حتى تبرر شرعية وجودها الثوري وتبرر أيضاً تخبطاتها، أو أن ترتبط بتجارب حديثة مثل "الانفتاح" في مصر السادات أو جزائر بن جديد، فتصبح الليبرالية مرادفة للاستثراء السريع والفساد والمحسوبية. لذلك ليس من الشائع إلى حد الآن أن ينتسب أشخاص أو تيارات أو أحزاب إلى الليبرالية صراحة (العديد من التجارب الليبرالية تمّت تحت شعار الاشتراكية). وإذا كان الحديث عن الليبرالية قد أصبح ممكناً بعد ضعف الايديولوجيا الاشتراكية نتيجة انهيار التجارب التي كانت تمثلها، فإنه لا يبرّر أن تصبح الليبرالية اليوم، ببساطة، ايديولوجيا الساعة، أو أن نتفاءل كثيراً بإمكانية الانخراط «في ركب الليبرالية العالمية المنتصرة».

ان إعادة الاعتبار إلى الليبرالية في العالم العربي، وهو أمر مشروع وضروري، ينبغي أن لا يتم على شكل أوهام وأحلام جديدة تأخذ مكان الأوهام "الاشتراكية" القديمة، ولكن عبر طرح إشكاليات محددة يمكن أن يسهم الفكر الليبرالي العربي في مناقشتها، لكنها بالتأكيد لا تهمه لوحده، ومن أهمها السؤال التالي: كيف يمكن لمجتمعات العالم الثالث أن تبني نوعاً من الليبرالية تستجيب لخصائصها؟

هذا السؤال طُرح سابقاً حول "الاشتراكية" لكنه لم يطرح بصورة واعية حول الليبرالية. لا أحد يمكنه اليوم أن يواصل الاستشهاد بالتجربة السوفياتية أو الكوبية أو الألبانية أو حتى الصينية في العالم الثالث. ولكن، ما هي، في المقابل، التجارب التي يمكن أن تطرح اليوم كمجال اختبار في العلاقة بين الليبرالية ومجتمعات العالم الثالث؟ هذا السؤال يمكن أن يُطرح على مستويات ثلاثة: اقتصادية وسياسية وثقافية.

لنبدأ **أولاً** بالمجال الاقتصادي. فغالبية مثقفي العالم العربي والعالم الثالث قد تأثروا، بصورة أم بأخرى، بنظرية "التبعية" التي طوّرها منظّرون في الاقتصاد مثل دول بريبيتش وسمير أمين. ومن دون الدخول في التفاصيل النظرية، فإن مجال التأثر يتجسد أساساً في فكرة الانطلاق. ما هو سبب التخلف في مجتمعات العالم الثالث؟ نظرياً، هناك فرضيتان، إما أن يكون هذا التخلف نتيجة نظام رأسمالي عالمي غير عادل، يزيد من ثراء الأثرياء ومن فقر الفقراء، أو أن يكون نتيجة ضعف اندماج هذه المجتمعات في الرأسمالية العالمية. والفرضية الثانية هي الوحيدة التي يمكن أن تفتح المجال للتجربة الليبرالية في العالم الثالث لأنها تحوّل الاهتمام من البحث عن بديل إلى محاولة اندماج في نظام قائم.

نعرف، مسبقاً، أن نظرية التبعية قدّمت الكثير من الحجج القوية على صعوبة، بل على استحالة، هذا الاندماج، ولا داعي، بالتالي، لعرض هذه الحجج لأنها معروفة ومقنعة إلى حد كبير في صورتها النظرية. لكن الإشكالية اليوم تتمثل في فشل البدائل أولاً، وفي اعتبار الانتصار الليبرالي العالمي على الايديولوجيات الأقوى ثانياً، ثم ثالثاً، وهو الأهم، في النماذج التي يقدمها دعاة الليبرالية كتجسيد لإمكانية انخراط مجتمعات ناشئة في النظام الرأسمالي العالمي، هذه النماذج التي هي حقل اختبار الليبرالية اليوم في العالم الثالث، وهي تتعلق بكوريا الجنوبية وتايوان وسنغافورة وماليزيا وتايلاند والمكسيك، وإلى حد ما الأرجنتين منذ رئاسة كارلوس منعم، والبرازيل وتشيلي. كل هذه البلدان دخلت السوق العالمية متأخرة ومثقلة بكل العوائق التي تميِّز مجتمعات العالم الثالث، لكنها استطاعت أن تصبح منافسة بالمفهوم الليبرالي، وأن تحقق نسب نمو عالية (بين ٨ و١٠ في المئة) على رغم الركود الاقتصادي العالمي.

المهمة **الأولى** التي تُطرح، إذن، على الفكر الليبرالي الجديد في العالم العربي هي دراسة تجارب هذه البلدان عن كثب ومعرفة سلبياتها وإيجابياتها وصحة مقوماتها وإمكانات الاستفادة منها في الواقع العربي.

المهمة **الثانية** تتعلق بالجانب السياسي. هنا أيضاً ينبغي أن نضع جانباً بعض الفرضيات السهلة. عندما يتعلق الأمر بالاقتصاد، تكون الرأسمالية والليبرالية كلمتين

مترادفتين، لكن الليبرالية لها أيضاً بعد سياسي، فهي تفترض التعددية السياسية واحترام الحريات الأساسية والتخلي عن الأنظمة التقليدية في الحكم. فهي، من هذه الزاوية، تبدو شديدة الجاذبية، لكن هذا لا يعني أبداً أن العلاقة مترابطة ومباشرة، بل العكس يبدو أكثر صحة أو يكاد. فإذا كان النظام الليبرالي المثالي يقوم على ركيزتين: اقتصاد السوق الحرة وديموقراطية نظام الحكم، فإن غالبية التجارب الليبرالية تميل إلى التأكيد على أن الركيزة الثانية تتبع الأولى زمنياً ولا تبدأ معها. هكذا مرت فرنسا بالفترة البونابارتية وبريطانيا بالعهد الفيكتوري واسبانيا بالفرانكوية، وهذه لم تكن عهود حريات لكنها مكّنت من إنشاء اقتصاديات حديثة.

كذلك فإن البلدان الآسيوية أو الأميركية اللاتينية التي ذكرناها سابقاً أما أن تكون، بعد، أنظمة عسكرية أو تكون قد مرت بهذه المرحلة. وعلى خلاف ما يقال عادة، جاءت الديموقراطية تتويجاً للنجاح الاقتصادي وليس إنشاء له، حتى وإن بدأ للرأي العام أن بداية التمتع بنتائج هذا النجاح قد رافق بداية الديموقراطية (السياسة الاقتصادية لفرانكو مثلاً مكّنت اسبانيا من رفع الدخل الفردي من ٣٠٠ دولار عند بداية حكم فرانكو عام ١٩٥٧ إلى ٢٤٤٦ دولاراً عند وفاته عام ١٩٧٥). ويبدو أن هذه الملاحظة التاريخية تدفع اليوم منظري السياسة الخارجية في الولايات المتحدة وحلفائها إلى اعتماد نظرية جديدة حول العالم الثالث. فنهاية الحرب الباردة ألغت نظرية الواقعية السياسية التي جسدها كيسنجر، مثلاً، والتي كانت تعتبر أن الهدف الأساسي للولايات المتحدة في العالم الثالث هو منع قيام أنظمة حليفة للاتحاد السوفياتي ومساندة كل الأنظمة الأخرى كيفما كان نظام حكمها، في حين تعتبر النظرية الجديدة اليوم أن المهم في أنظمة العالم الثالث أن تحقق هدفين: الاستقرار والليبرالية.

نحن، إذن، أمام المفارقة التالية: الليبرالية تتضمن دمقرطة مؤسسات الحكم، بل هي تستمد شرعيتها السياسية من هذا الطموح.

وفي المقابل، يتطلب الانتقال إلى الليبرالية فترات طويلة من التضحية ويستلزم استقراراً سياسياً متواصلاً. فالديموقراطية لا تضمن حتماً هذا الاستقرار، ليس فقط لأن النظام الانتخابي يمكن أن يعيد إلى الحكم أعداءها (انظر مثلاً ما يحدث في العديد من الجمهوريات السوفياتية سابقاً)، ولكن لأن التضحيات الاجتماعية تزيد من بؤس الشعوب المنهكة، ولأن السياسة الحديثة، ببعدها المكيافيلّي الحتمي، تدفع القوى السياسية المعارضة إلى الاستفادة من هذه النقمة الشعبية للوصول إلى الحكم، إذ إن الحاكم الليبرالي إما أن يواصل إصلاحاته الاقتصادية بقبضة من حديد، مما يحرمه من شرعيته الديموقراطية، أو أن تفشل كل سياسة ليبرالية طويلة المدى، وهذا يفترض التسليم مسبقاً

بنزاهة الحاكم الليبرالي، وإلاَّ فإن الاستقرار والليبرالية يمكن أن يكونا، ببساطة، واجهة لعلتين مزمنتين في العالم الثالث: التسلط الفردي والمحسوبية في الاقتصاد.

ويبرز هنا، إذن، السؤال الثاني أمام الفكر الليبرالي: كيف يمكن المجازفة بتجارب ديموقراطية حديثة (ولا نتحدث طبعاً عن ديموقراطيات الواجهات) في فترات تحول اقتصادي واجتماعي وفي ظل منافسة عالمية تتطلب فترات طويلة من الاستقرار؟

أخيراً يُطرح البعد **الثالث** في التجارب الليبرالية، أي البعد الثقافي. وهنا أيضاً تواجهنا فكرة مسبقة وهي ارتباط حرية الرأي وإبداع الفكر بالليبرالية. فغالبية مثقفي القرن نشأوا في الغرب الليبرالي، وحتى في العالم العربي كانت فترة ما قبل الستينات أكثر خصوبة وتنوّعاً، قبل أن تُتهم المحاولات الحديثة لرفاعة الطهطاوي وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وطاهر الحداد وشبلي شميل وفرح انطون وغيرهم بأنها من آثار الغزو الثقافي الغربي.

ينبغي أولاً التفريق بين مستويين في الثقافة: المستوى الأكاديمي والمستوى العام الذي يشمل وسائل الإعلام والسياسة التعليمية... الخ. في المستوى الأول يمكن أن نقول فعلاً إن التجارب الليبرالية لا ترتبط عادة بأجهزة ايديولوجية ضخمة، وبالتالي فإن المثقف الأكاديمي لا يكون مطالباً بأن يخدم أيديولوجيا الدولة حتى وإنْ كان في خدمة الدولة (ونقصد بالايديولوجيا هنا بناءً ثقافياً متماسكاً مثل الماركسية وليس مجرد مسلمات ضمنية لا يخلو منها أي نظام)، إلا أنه يفقد، في المقابل، قيمته الاجتماعية لأن الدولة تنسحب من القطاعات غير الاستراتيجية، في حين أن القطاع الخاص لا يميل إلى استخدام المثقفين النظريين. هنا يضطر المثقف، إذا ما أراد مواصلة حضوره الاجتماعي، أن ينزل إلى المستوى الثاني من الثقافة، أي يكتب مثلاً في وسائل الإعلام ويشارك في الحياة العامة. لنستمع إلى هذا الرأي: «يمكن أن نتساءل ما إذا كان التقسيم بين مجالين: مجال الإبداع الثقافي من أجل الثقافة، ومجال إنتاج "الأدبيات المصنعة" مهدد اليوم بالالغاء، لأن منطق الانتاج التجاري يفرض نفسه اليوم على الابداع الطليعي (...) ولأن هناك اسباباً كثيرة لإقصاء المثقف (...) منها المطالبة بتخصص أكثر دقة يمنع على الباحثين كل طموح ثقافي أكثر شمولاً (...) ومنها تكنوقراطية وسائل الاعلام التي تدفع المواطنين إلى الكسل الذهني وتشجع اللامسؤولية المنظمة» حسب عبارة ألريك باخ.

هذه الشكوى يطلقها بيار بورديو، أحد كبار المثقفين الفرنسيين المعاصرين، فماذا عساه يقول مثقف من العالم الثالث أو حتى من مجتمعات غربية من دون تقاليد ثقافية عريقة؟

بعبارة أخرى، إن وطأة الدولة الايديولوجية على المثقف يمكن أن تعوضها، في ظل دولة ليبرالية، وطأة السوق وقواعده، بحيث تتحول الثقافة إما إلى بضاعة تجارية يجب أن تستجيب لمتطلبات السوق، أو إلى بضاعة لا قيمة لها.

هنا تطرح، أخيراً، الاشكالية الثالثة: ما هو دور المثقف في مجتمع ليبرالي إذا ما تجاوزنا دور التبشير ولم نكتف بالحرية الصورية التي تمنحها الدولة؟

هذه بعض الأسئلة التي يمكن أن تُطرح، ليس بقصد التعجيز، ولكن أملاً في أن لا يدخل الفكر العربي مرة أخرى مرحلة من الوهم.

**الحياة**، ٣/ ٤/ ١٩٩٢

# الديمقراطية دولة الممكن...
# عندما يصبح مطلوباً!

تساءل الأستاذ محمد سبيلا: «هل الدولة الديموقراطية دولة الحق؟» (**الحياة**، ٢٩/١/١٩٩٧)، فتوقف عند نقد أول للدولة الديموقراطية كونها تمنح "حقوقاً صورية"، فتحافظ تبعاً لذلك على "الانقسام الطبقي". ثم أضاف نقداً ثانياً هو أن الدولة الديموقراطية تشكل ـ على ما يذكر ـ «الحد الأدنى للدولة الليبرالية»، أي «دولة الواجبات». أما الحد الأقصى المنشود أو المثال فهو «دولة الحق والقانون» و«هي دولة الحقوق».

أراني مختلفاً مع سبيلا في المرتكزات الثلاثة التي يقيم عليها أطروحته. فالنقد **الأول** الذي يتعلق بالحقوق الصورية كان قد طُرح في القرن التاسع عشر من قبل اشتراكيين عايشوا الدولة الديموقراطية في ظروف تطوّرت منذ ذلك الحين تطوّراً جذرياً، إذ لم يعد العامل اليوم في الغرب يعيش ذلك البؤس الذي صوّره ماركس في **رأس المال**، أو إميل زولا في **جرمنال**، أو شارل ديكنز في **دافيد كوبرفيلد**. ولقد أثبت هذا التطوّر أن الحقوق الديموقراطية ليست صورية إذ هي تسمح للطبقات المسحوقة أن تستفيد من حرية التعبير وحرية التنظيم للتكتل في نقابات أو أحزاب قادرة على تحقيق مكاسب جمة بوجه الشرائح المسيطرة. في المقابل، أثبتت التجارب في المنظومة الشيوعية (سابقاً) وفي عديد دول العالم الثالث (سابقاً ولاحقاً) أن غياب "الحقوق الصورية" يقف عائقاً أمام تحقيق مكاسب حقيقية للبروليتاريا أو للجماهير. فتكرار هذا النقد على علاّته وكما طُرح في القرن التاسع عشر لا يستقيم مع وقائع التاريخ القريب منا. هذا مع التسليم بأن الديموقراطية لن تؤدي إلى رفع الانقسام الطبقي وأنها ليست نظاماً كاملاً.

أما النقد **الثاني** بأن الدولة الليبرالية هي دولة الواجبات ودولة القانون، هي دولة الحقوق، فهو ـ مطروحاً بهذا الشكل ـ يبدو غريباً، إذ إن مفهوم القانون يفترض ضرورة وجود حقوق وواجبات في الوقت ذاته، عدا عن أنه من الصعب أن نفصل بين الأمرين،

فالواجب الذي لا يقابله حق له اسم واحد هو القهر. وهذا لا علاقة له بالديموقراطية والحق الذي لا يقابله واجب له صورة واحدة هي الفوضى. وهذه نقيض الدولة، لذلك لا أفهم كيف يمكن الفصل بين الحق والواجب في ظل الدولة الديموقراطية سواء أكانت في حدها الأدنى أم في حدها الأقصى.

لكن النقد الثالث هو الذي أراه أكثر أهمية إضافة إلى أنه يمثل الفكرة المركزية في المقال، وهي المتعلقة بالعلاقة بين الديموقراطية والحق. مع الإشارة إلى أن الكاتب يقول في وسط المقال أنه يستعمل كلمة حق باعتبارها مقابل الكلمة الفرنسية Droit.

لا يمكن في اعتقادي أن يكون السؤال الذي طرحه الكاتب مجدياً إلا إذا تأملنا كلمة الحق في مجالها التداولي لدى العرب والغرب. عندئذ سنرى انها تحمل دلالات عدة ومع كل دلالة يصبح معنى السؤال المطروح مختلفاً. فهذه الكلمة يمكن ان تكون مقابل كلمة Droit، كما يمكن ان تكون مقابل كلمة Justice (عدالة)، كما يمكن ان تكون مقابل كلمة Verité (حقيقة). وبتاريخ الفهم الغربي لهذه الكلمة بين المعنيين الأول والثاني، لذلك تصبح لـ"الحقوق الصورية" أهمية بالغة، لأن المطلوب من الدولة توحيد قواعد اللعبة وليس التوحيد بين اللاعبين. مع ما يعنيه ذلك فعلاً من أن الانطلاق في اللعبة لن يكون بنفس الحظوظ.

لكن اللامساواة بهذا المعنى شكل ميتافيزيقي لم يجد له أحد حلاً في التاريخ، وأهمية الفكرة الديموقراطية تتمثل أساساً في كونها تطرح المشكلة من طرف آخر هو أكثر واقعية، عندما تركز أغلب اهتماماً على تطوير المؤسسات السياسية بالقدر المستطاع. فعلى سبيل المثال تعني كلمة حق بالمعنى الثاني ان يستوي الغني والفقير أمام هيئة المحكمة، لكن بالمعنى الأول لا يتحقق هذا الاستواء إلا صورياً، إذ هناك فارق في الحظوظ بين من يحشد فرقة من أمهر المحامين للدفاع عنه بين من يكتفي بمحام مبتدىء توكله له المحكمة. وعلى عكس ما يظن أصحاب نظرية الطعن في الحقوق الصورية فإن هذه الحقيقة الثانية لا تلغي قيمة تلك المساواة أمام هيئة المحكمة، أو على الأقل لا تلغيها تماماً. **أولاً** لأنه إذا افترضنا محكمة تمنع مثلاً استعمال المحامين جملة فهذا لن يحقق بدوره المساواة، طالما أنه من الممكن أن يكون أحد الخصمين أكثر فصاحة من الآخر فيؤثر على المحلفين. **ثانياً** لأن النظام الديموقراطي في عمومه يعوّض هذه اللامساواة بعدة أشكال أخرى مثل كون هيئة المحكمة أو المحلفين ينتمون في أصولهم إلى طبقات فقيرة لا يتعاطفون بالضرورة مع من هو أوفر مالاً وجاهاً، أو إمكانية أن يستنجد هذا الفقير بالنقابات أو جمعيات حماية المستهلكين أو روابط الدفاع عن حقوق الإنسان أو غيرها، وهي كلها مؤسسات لا

تتوافر بشكلها الحقيقي إلا في ظل الدولة الديموقراطية، إلى غير ذلك من الحلول التي تظل دائماً متاحة أمام الفرد مهما كان وضعه الاجتماعي.

إن طرح قضية الحق على هذه الشاكلة يجعل الفكر السياسي متجهاً أساساً إلى الناحية الإجرائية، أي بالذات إلى الناحية التي تبدو في الظاهر مجرد حقوق صورية، وذلك على عكس الفكر العربي عندما طرح قضية الحق منذ نهاية القرن الماضي. فإن عدنا إلى المعاني الثلاثة التي حددناها سابقاً لكلمة الحق، قلنا إن الفهم العربي يميل إلى التأرجح بين الثاني والثالث، لأنه يظل يطرح القضية السياسية في بُعدٍ أخلاقي وينشد وضعاً مثالياً، وسواء تجسد هذا الفهم عبر الرجوع إلى الفلسفات الأخلاقية التراثية أو الاستنجاد بالنقد الماركسي للدولة الليبرالية، فإن النتيجة واحدة وهي هذا الغوص في البحث عن المطلق في تاريخ إنساني لا يمكن أن يخرج عن قواعد النسبية. ولو كان الأمر مجرد تمسّك بيوتوبيا حالمة لكان هيناً، لكن الخطر هو أن نشدان المطلق يؤدي إلى تفويت فرص تحقيق الممكن، فضلاً عن أن المطلق يفترض دائماً هيئة عليا لتحقيقه، وسواء أكانت ولاية الفقيه أم حزب الطليعة، فمجرد وجودها دليل على استحالة المساواة المطلقة، أي الحق المطلق.

نعم «ليست الديموقراطية دولة الحق» إذا كانت الكلمة الأخيرة مطروحة في إطار أخلاقي مطلق. وليست هي الدولة المثالية إذا اندرج تطوّر الدولة في إطار رؤية حالمة للتاريخ الإنساني. لكن هذا لا يضير الديموقراطية في شيء، لأنها تطلب شيئاً آخر هو أن تفتح المجال لتوسيع دائرة الممكن عبر تحقيق المزيد منه باستمرار. والممكن لا يعني المتاح، لأن قيمة الديموقراطية هي بالذات في أن تحول إلى وضعية الممكن كل ما يصبح ضرورياً ومطلوباً. وهذه الحقوق الصورية هي التي تضمن توسيع الدائرة من دون تحطم النظام العام.

**الحياة**، ١١/ ٢/ ١٩٩٧

# هل نحتاج إلى نظرية في التغيير؟

من مميزات الايديولوجيا العربية المعاصرة، أو بالأحرى العصر الايديولوجي العربي الذي امتد طوال النصف الثاني من هذا القرن، الاتجاه إلى بناء النظريات المغلقة. فهناك نظرية في الثورة، ونظرية في العقل، ونظرية في التراث، ونظرية في الاشتراكية العربية... الخ.

ولما كانت الحاجة إلى التغيير السياسي والاجتماعي ملحّة، فقد تعددت نظريات التغيير بتعدّد التيارات الفكرية التي حملت على عاتقها هذه المهمة.

لا يُقصد بالنظرية هنا معناها اللغوي، أي رؤية يتقدم بها شخص معيّن حول مسألة معينة. على العكس من ذلك تماماً، لا يرقى إلى مصاف النظريات إلا خطاب يقدّم على أنه لا يمثّل رؤية ذاتية بل مشروعاً موضوعياً (دعوى الموضوعية). تحمله مجموعة وإن كان المعبّر عنه شخص مفرد (دعوى الجماعية)، يتجه إلى حل كل القضايا العالقة من منظور شامل وبحسب حلول مترابطة (دعوى الشمول)، وأصحاب هذه النظريات يربأون بها أن تُصنّف جزءاً من الممارسة، إذ إنهم يعتبرونها موجّهاً للعمل وليست العمل ذاته، ويرفضون أيضاً تصنيفها في مجال التجريد الذهني، إذ يعتبرونها قابلة للتطبيق الكامل قبولاً حتمياً. وإذن فالنظرية موقف مخضرم، لا هو من باب النظري ولا هو من باب العملي، وإنما هو حلقة ربط بين هذا وذاك.

ههنا تبرز الصعوبة الأولى في تبرير النظرية: كيف تتعدّد صحتها؟

تتحدّد صحة ما هو عملي بنفاذه على أرض الواقع. لكن النظرية لا يمكن أن تعتمد هذا المقياس لإثبات صحتها لأن منطلقها هو بالذات تغيير ما هو نافذ وتبديل ما هو حال. وتتحدّد صحة ما هو نظري إما بصحة تناسقه الداخلي (مثل الرياضيات) أو بتناسقه مع موضوع درسه (مثل العلوم التجريبية وأغلب العلوم الإنسانية). ولا يمكن أن يكون التناسق الداخلي مقياساً لصحة النظرية لأنها ليست تجريداً ذهنياً. كذلك لا يمكن أن يكون التناسق الخارجي مقياساً لأن الخارج في خطاب النظرية هو المنشوء وليس الموجود.

إذا ما غاب مقياس الصحة، فهل يمكن على الأقل أن نجد محدداً للصدق؟

تتعدد النظريات وتتناحر لكنها تجتمع حول نفس الإجابات عندما يطرح عليها هذا السؤال. وهي إجابات لا تخرج عن ثلاث: فقد يقال إن محدد الصدق في النظرية هو انطلاقها من مقتضيات الواقع واستجابتها له. والحال أن الواقع يُقرأ بأشكال عدة، ومقتضياته تتغير بحسب زاوية القراءة. وعلى افتراض الاتفاق في قراءته، فإنه يبقى بعد ذلك الاتفاق حول أفضل الحلول الكفيلة بالتغيير، وهي مجرد افتراضات ولا يمكن للواقع أن يوجّهها بما أنه نقيضها الأصلي، فنرجع بذلك إلى التجريد الذهني الذي يتبرأ منه كل أصحاب النظريات.

وقد يُقال إن محدد الصدق في النظرية هو انطلاقها من قوانين الاجتماع أو التاريخ أو الاقتصاد. والحال أن هذه جميعها لا تتخذ مساراً واحداً، والقوانين ترتبط بمساراتها وليس بما هي في ذاتها. هذا إذا كان ثمة قوانين بالمعنى المطلق الذي يعنيه أصحاب النظريات، مع أنه يمكن اعتبار كل حالة تاريخية أو اجتماعية أو اقتصادية حاصلة تجاذب مختلف الأطراف الفاعلة. ثم على افتراض وجود قوانين، فالنظرية لا تكتفي ببيانها لكنها تريد أيضاً توظيفها للتغيير. فإذا ما حصل الاتفاق حول تعيين القوانين، فإن الاختلاف سيتواصل بتعدد مواقع الأطراف الفاعلة واختلاف قراءاتها للواقع، فترجع بذلك إلى ذاتية الرؤية التي يتبرأ منها كل أصحاب النظريات.

وقد يُقال إن محدد الصدق في النظرية هو إثبات قيمتها بالممارسة. والحال أننا لم نسمع أبداً أصحاب نظرية يعترفون بفشلها عند الممارسة، وإنما هم يرمون دائماً بأسباب الفشل إلى العوامل الحافّة بتطبيقها، ويحتمون بالنقاء الأصلي للنظرية ويدينون التحريفية التي كانت عامل الفشل. فأية ممارسة ستحدد صدق النظرية بما أنه يمكن دائماً أن ندين أية ممارسة بالتحريفية؟

ثم تبرز صعوبة ثانية في تبرير النظرية: من هو الكفيل بتقديمها؟ ههنا أيضاً تتخذ النظرية موقفاً مخضرماً: ليس المثقف بصفته تلك كفيلاً بالتنظير، لأن المثقف باعتباره مختصّاً في العلوم الإنسانية أو مهتماً بها يحمل مجموعة من المعارف يحاول من خلالها فهم القضايا المطروحة، لكن النظرية تتجاوزه لأنها تتحمل أيضاً مهمة التنظيم وتجعل من مقاصدها تحقيق التغيير. كذلك ا ، السياسي بصفته تلك كفيلاً بالتنظير، فالسياسي يُمارس وممارسته السياسية تتحول إلى خبرات، لكن ذلك يحصل بعد الممارسة وليس قبلها. صاحب النظرية يحاول إذن أن يلغي الحواجز بين المهمتين، وهذا في ذاته أمر مشروع، ويقول إنه يأخذ من الأول معارفه ويصوغها لتكون موجهاً لممارسة الثاني، ويفهم ا-تياجات الثاني فيصوغها في أسئلة تتلمس إجاباتها في إنتاج الأول، وهذا في :اته أمر مفيد. إلا أن واقع الحال يُنبئنا أن أصحاب النظريات إذا اتجهوا إلى فهم

المعارف فهم في الغالب ملخّصون سطحيون لها. ثم هم يقتلون الثقافة بعد ذلك لأنهم يقصرونها على القوالب الجامدة التي صاغوا بها ملخصاتهم، لذلك تصطدم النظريات دائماً مع الثقافة لأن الأولى سمتها الثبات والوحدة والثانية سمتها التعدّد والتنوّع.

كذلك إذا اتجهوا إلى فهم الاحتياجات السياسية فهم في الغالب سياسيون هواة، فالإجابات النظرية التي تصاغ في المكاتب المكيفة هي غير الاصطلاء بنار الممارسة على أرض الواقع. والمنظّر إما أن يمارس السياسة من موقع الزعامة والنفوذ الفعلي، فهو حينئذ لا ينظّر بقدر ما يجعل نظرياته تبريراً لممارساته، أو أن يمارس السياسة من خارج مواقع النفوذ الفعلي، فهو لا ينظّر بحسب مقتضيات الواقع أو قوانين التاريخ بقدر ما ينظّر بحسب احتياجات الزعامة أو تقلبات الأغلبية في الحزب. أو أن المنظّر يصوغ النظرية على حدة والسياسي الزعيم يمارس السياسة على حدة ثم تُستعمل النظرية للتعمية على الممارسة وتبريرها أمام الناس. إذا ما وجدت النظرية عسراً في الإجابة عن السؤال الأول: كيف تتحدد صحتها؟ وعن السؤال الثاني: من هو الكفيل بتقديمها؟ فإنه يُنتظر منها على الأقل أن تكون قادرة على تبرير وجودها من الداخل، أي على بيان ما تحققه من مكاسب للمنخرطين فيها. وهنا أيضاً تتناقض النظريات لكنها تتقارب في الإجابة عن هذا السؤال. بعضها يحدد فائدتها لأتباعها في كونها تقدم لهم منارة الاقتداء يحتكمون إليها عند الاختلاف، وبذلك تتوحد الصفوف وتكون النجاعة أوفر عند العمل. والحال أن الفائدة هنا قليلة وأن التوحد والنجاعة ليسا من فضائل النظرية في ذاتها، إذ يمكن دائماً الانسلاخ عن نظرية باعتناق نظرية أخرى تدّعي بدورها نفس الفضائل. أو يمكن الانسلاخ عن نظرية بتأويل جديد لها، فيحل الخلاف رغم الاتفاق الصوري حولها. أو يمكن الانسلاخ عن نظرية بالمزايدة عليها، فيصبح الانسلاخ فضيلة رغم الاتفاق على حرمة الخلاف. لذلك وضعت كل نظرية حدوداً للإيمان والارتداد أو الأرثوذكسية والهرطقة أو النقاء الثوري والانحراف. ولم يكن ذلك بمانع للاختلاف بقدر ما كان اعترافاً بوجوده وتغليباً لوجهة نظر على حساب أخرى.

وتعتبر بعض النظريات أن فائدتها لأتباعها تتمثل في أنها تقدم لهم رؤية واضحة من العمل. والحال أن الوضوح يتصل بالرؤية وليس بالعمل، وشتان بين هذا وذاك. فالرؤية الواضحة لا تعني بالضرورة العمل الواضح، والعكس بالعكس. وإنما التعامي أمام فضائل النظرية هو الذي يدفع إلى الشعور بالوضوح. والوضوح لا يكفل بالضرورة النجاح العملي. فلقد كانت قضية الهنود الحمر واضحة تجاه الوافدين الأوروبيين إلى القارة الأميركية، لكن محاولاتهم التصدّي انتهت بالفشل. كذلك عدم الوضوح لا يدفع بالضرورة إلى الفشل العملي، فقضية فيتنام كانت معقدة: نزاعات عرقية بين الفيتناميين،

تنافس داخل الكتلة الغربية بين فرنسا وأميركا، وداخل الكتلة الشرقية بين الاتحاد السوفياتي والصين، صراع عالمي بين الليبرالية والشيوعية... الخ. مع ذلك لم يكن مصيرهم مصير الهنود الحمر.

أخيراً، تعتبر بعض النظريات أن فائدتها لأتباعها هي توفير طاقات هائلة للتعبئة. وهذا صحيح. لكن التعبئة في ذاتها ليست فائدة ولا هي غاية، وفرق كرة القدم تتمتع أيضاً بنفس هذه القدرة، ثم إن النظرية ليست الوسيلة المثلى للتعبئة في العمل السياسي، فالوسائل المحسوسة هي أكثر نجاعة، مثل بطاقة الانخراط في الحزب أو الاهتداء بالزعيم، لذلك تتحوّل النظرية في الغالب إلى بطاقة انخراط، ثم إلى تعلّق مرضي بشخص الزعيم. والسؤال المطروح إذن: إذا كنا بحاجة حقيقية إلى التغيير، فهل نحتاج فعلاً إلى نظرية في التغيير؟

**الحياة**، ١٩٩٧/٨/٧

# خصخصة الدولة وتأميم المجتمع المدني!

لا يختلف اثنان في أن أحد المعالم الرئيسية للحداثة السياسية يتمثّل في الانتقال النوعي لطبيعة الشرعية التي تستند إليها الدولة. فالدولة القديمة كانت تستند إلى شرعية الحقيقة المطلقة، بقطع النظر عن الوجوه الكثيرة المتباينة التي جسّدت هذه الحقيقة في نظر المؤمنين بها أو فُرضت على من لم يكن له خيار إلاّ الانصياع إليها مُكرهاً. ولا يقتصر الأمر على الدول القائمة، بل إن المعارضة السياسية قامت أيضاً على ادعاء مضاد لحقيقة مطلقة أو الادعاء بأنها الأكثر شرعية لتمثيل الحقيقة المطلقة التي تستند إليها الدولة القائمة. ولم تسلم الفلسفة السياسية من هذا المنزع. فمن "جمهورية" افلاطون إلى "المدينة الفاضلة" للفارابي، كان التسليم حاصلاً بأن الحقيقة السياسية واحدة مطلقة، لأنها جزء من الحقيقة الفلسفية التي لا تقبل التعدد والنسبية. وعلى الرغم من أن أرسطو خرج قليلاً عن هذا الإجماع، فإن تأثيره في الفكر السياسي كان ضئيلاً بالمقارنة بتأثيره في الفكر الفلسفي والعلمي في العصر الوسيط.

وما يزال العديد من المجتمعات المعاصرة التي لم تحقّق بعد الحداثة السياسية أسير هذا الوضع البالي. فالممارسة السياسية فيها صراع بين مطلقات يبرر كل أنواع الإقصاء والعنف، من قبل المستحوذين على مجال الدولة أو الطامعين في الاستحواذ عليه، ما يجعل الجزء الأكبر من الشعب مغيّباً عن الممارسة السياسية، ويجعل حقوق الإنسان منتهكة كيفما كانت نتائج الصراع بين الذي نصّبوا أنفسهم ممثلين شرعيين للحقيقة المطلقة. وزاد الطين بلّة أن الحداثة في هذه المجتمعات كثيراً ما اختلطت بأيديولوجيات كلّيانية (توتاليتارية) تعمل بحسب المنطق ذاته، وإن حوّلت الحقائق الميتافيزيقية أو الوراثية القديمة إلى صيغ لا تأخذ من الحداثة إلا الألفاظ، مثل الأمة التي يحتكر تمثيلها الزعيم الملهم، والوطن الذي يتماهى بمصالح الفئة المستفيدة، والدستور الذي يتلاعب به الحاكم كيفما شاء.

إن الحداثة السياسية هي أولاً وبالذات انتقال من شرعية الحقيقة المطلقة إلى شرعية الحقيقة التعاقدية، والدولة الحديثة حقاً هي التي تقوم على مبدأ الوفاق النسبي التعددي، ولا يتحقق ذلك إلا بتوافر مجموعة من المحدّدات، منها التوسيع المستمر

لدائرة المساهمة في العمل السياسي، لأن هذه المساهمة ليست حقاً طبيعياً لفئة بعينها كيفما كانت الشرعية التي تستند إليها، بل حق مشاع لكل من أراد المساهمة في الشأن العام بالفكر أو الممارسة، بالمبادرة الفردية أو الجماعية، يستوي في ذلك الغني والفقير، الرجل والمرأة، المساند للوضع القائم والمعارض له. ومنها تنظيم العمل السياسي حول المؤسسات لا حول الزعامات والأحزاب، لأن الدولة كيان معنوي ينبغي أن يستمر وتتوارثه الأجيال بقطع النظر عن المواقف الآنية والمصالح الضيقة، بل أيضاً الأغلبيات التي لا يمكن أن تظل مستقرة أبداً حتى وإنْ كانت حقيقية وشرعية، فضلاً عن الأغلبيات المزيفة الخيالية. ومنها القبول بمبدأ السلطات المضادة، لأن الفرد والمجموعة المحدودة يخطئان ويصيبان، ولا عصمة لأحد مع حسن النية أو عدمها، ولأن الأفكار الجيدة والمبادرات المفيدة ليست حكراً لأحد والمكاسب لا يؤتمن عليها الآحاد، بل الشعوب عندما تكون قادرة على الإدلاء بالرأي من دون الخضوع إلى الإكراه أو الالتجاء إلى العنف. ومنها التناوب على السلطة، لأنه فسحة أمل بالتغيير ودافع إلى المبادرات الجديدة ومانع للجمود والتبلد وحائل بين المجموعات غير الممثَّلة والانصراف عن الشأن العام أو السقوط في الممارسات السياسية غير المجدية.

وإنه لمن الضروري إذن أن تقبل السلطة إذا كانت حديثة حقاً، قيام مجتمع مدني حرّ مستقل عنها يدافع عن المؤسسات والمبادىء لا عن الفئات الحاكمة ومصالحها، ويضطلع بدور السلطة المضادة في حالات الأزمة والانحراف، ويكون خزاناً للأفكار والآراء والكفاءات تستفيد منه الطبقة السياسية بمختلف اتجاهاتها المساندة والمعارضة، ويستفيد منه أولاً وأخيراً المجتمع كله الذي هو أوسع مجالاً وأعظم شأناً من الطبقة السياسية كلها، وهو المرجع والحكم وعليه مدار المصلحة وفي سبيله تبذل الطاقات والتضحيات.

إن المتابع للأوضاع العربية يرى كم أن السير حاصلٌ اليوم في الاتجاه المعاكس. فالممارسة السياسية ما زال يغلب عليها الصراع بين المنطلقات، والعنف ما زال يهدد بأن يكون الفيصل والحكم، والحداثة في الغالب اسم بلا مسمى وشعار بلا مضمون. وفي حين تُخصخص الدولة لتقسّم إقطاعات بين فئات محدودة، يُتجه بالمجتمع المدني نحو التأميم التامّ في شكل مكاتب مكيّفة لإدارة حقوق الإنسان وجمعيات زئبقية لا حضور لها إلا في مآدب الولاء.

إن قضية التحديث السياسي في المجتمعات العربية خصوصاً، ومجتمعات العالم الثالث عموماً، ليست قضية كمالية أو بذخاً فكرياً، بل ضرورة أساسية لأنها الضامن لإيجاد الحلول أمام التحديات العالمية الصعبة، فضلاً عن المشاكل المحلية المتراكمة،

وهي جزء من التحديث العام فلا يقوم الكلّ إلا متسانداً بين جميع أجزائه. وعلى الرغم من أنها كانت أول قضية طرحها الفكر العربي الحديث منذ بداية النهضة، وعلى الرغم من أن الوضع اليوم أفضل بكثير مما كان عليه أيام الحجّاج بن يوسف وأبي العباس السفاح والخليفة عبد الحميد الثاني، فإنه ما يزال بعيداً بالمقارنة بتطلعات الرواد وطموحات المجتمعات، ثم خصوصاً بالمقارنة بالمتاح العالمي اليوم، وما نشهده من تجارب ناشئة في كل أنحاء المعمورة. فهل من أمل قريب؟

**الحياة**، ٨/ ٤/ ٢٠٠١

# الاستبداد الشرقي الضعيف

يُمكن أن ننظر إلى الضغوط التي تمارسها أمريكا على العديد من بلدان العالم الثالث، ومنها البلدان العربية، متذرعة بحربها الكونية على الإرهاب، من زاويتين: زاوية آنية وزاوية طويلة الأمد.

من زاوية آنية، قد يقول البعض إن أمريكا تُمارس الغطرسة بصفتها القوة الأعظم في العالم، ويقول آخرون إنها تشعر فعلاً بالتهديد ولا تدرك أي طريق تسلك للتوقي، فينصح البعض بالتحدّي والبعض الآخر بالانحناء أمام العاصفة. لكنّي أخشى أن الزاوية الآنية هي الشجرة التي تحجب الغابة، وأن مسار الأحداث أكثر تعقيداً وأقل ارتباطاً بالأشخاص الذين يكوّنون حالياً الإدارة الأمريكية.

إن منطق الضغوط الأمريكية يختصر في ما يلي: كل دولة ينبغي أن تكون مسؤولة مسؤولية تامة عن المجتمع الذي تمثله. عندما تعلن الإدارة الأمريكية أنها تشجع الديمقراطية، فغايتها أن تكون الدولة أكثر قُدرةً على احتواء المجتمع والمجتمع أقل ميلاً إلى تحدي الدولة. لذلك فهي تشجع في نفس الوقت الطائفية والقبلية والنشاط الاستخباراتي وما إلى ذلك، فهي جميعاً طرق لاحتواء المفاجئات والعنف الفوضوي الذي قد يتحوّل إرهاباً. لنُلاحظ عرضاً أن الولايات المتحدة لا تطبق هذا المبدأ عندما يتعلق الأمر بشركاتها "المتعددة الجنسية" التي تلوّث البيئة وتحدث مضاراً بالغة بملايين البشر من دون أن تعتبر الإدارة الأمريكية أنها تتحمّل مسؤولية في ذلك، ولا بمؤسسات المضاربة في البورصة التي تحقّق الأرباح الخيالية بتفقير المزارعين أو التسبّب في انهيار اقتصاديات دول بكاملها.

لكن المنطق الأمريكي إنما يستند إلى المبدأ السائد في الفكر السياسي الحديث، الليبرالي التوجه، الذي مفاده: مزيداً من الدولة لحماية التجّار وقليلاً من الدولة لتحرير التجارة. وعليه، فإن المشكلة ليست جديدة وإنْ تضخمت بسبب أحداث معيّنة. فطوال القرن التاسع عشر كانت الضغوط التي تُمارس على الدول تنطلق من قضايا أمنية: محاربة القرصنة، حماية الأقليات، مساعدة الحكام على إخماد ثورات داخلية... الخ. كلها قضايا وجيهة ولم تكن الدول المعنية قادرة على أن تبادر بنفسها لاتخاذ

الإصلاحات الضرورية في الوقت المناسب فقدّمت للبلدان الغربية الذريعة لأن تتدخل في شؤونها وتجعلها تحت وصايتها أو حمايتها.

إن طرح القضية من هذه الزاوية الطويلة الأمد يدفع إلى تقرير حقيقتين يجدر الاعتبار بهما قبل فوات الأوان: **أولاهما**، أن الفكر السياسي السائد يشهد عودة قوية إلى فكرة أحادية التنظّم السياسي؛ **والثانية**، أن نماذج التنظيم السياسي غير الاحتكاري لا يمكن أن تصمد أمام ضغوط النموذج الاحتكاري الذي تمثّله البلدان الغربية.

ينبغي أن نتذكر أنه قد سيطرت طويلاً على الفكر السياسي الرؤية التطورية، فاعتبر المفكّرون ظاهرة الدولة مثلاً تطوراً يتحقق عبر مسار طويل في تاريخ كل مجتمع. وعندما بدأت الدول الغربية تتوسّع نحو العالم، بعد أن حقّقت الدولة الحديثة ذات الطابع القومي المركزي، أدركت أن من أهمّ عوائق "العولمة" الرأسمالية الاختلاف بين مركزية الدولة القومية ولامركزية الدولة التقليدية، واعتبرت هذا الفارق نتيجة تأخّر النمط الثاني في التطور، لذلك كانت الإصلاحات التي اقترحتها تنصبّ دائماً على تدعيم المساحة التي تحتلها الدولة والوظائف الي تنهض بها في المجتمع. واستمرت سيطرة هذه الرؤية أكثر من قرن، إلى أن أحدث المدّ التحرري وحركات الاستقلال انقلاباً ضخماً في الفكر السياسي جسَّده التحول من الوضعانية الأجناسية (الإثنولوجية) إلى الأنتروبولوجيا (الإناسة) السياسية.

تقول النظرية الجديدة إن الدولة بالشكل المركزي الذي ظهر في الغرب ليست تطوراً طبيعياً للمجتمع أو حتمية تاريخية لا مناص منها، بل يُمكن أن تتطوّر مجتمعات أخرى باتجاهات مختلفة. أحد ممثلي هذا الاتجاه، بيار كلاستر، يُقدّم في كتابه **المجتمع ضد الدولة** نقداً عميقاً للنظرية التطورية، ويقترح تقسيماً آخر لأنماط السلطة. فهو يُميِّز بين السلطة القهرية التي تقوم على العنف، وهي التي تتجسّد في الدولة الغربية، والسلطة غير القهرية التي لا تقوم على العنف، وتمثلها المجتمعات التقليدية، وتحديداً قبائل الهنود في أمريكا الجنوبية التي كانت محور دراساته الأنتروبولوجية. هذا التنميط الذي يقترحه كلاستر لا يبدو قادراً على أن يُدرج في صلبه الدولة "الشرقية"، التي تختلف عن مجتمعات الهنود من جهة أنها قائمة على العنف، وتختلف عن الدولة الغربية من جهة أنها عاجزة عن احتكار العنف.

الدولة على النمط الشرقي (أستعمل هذه التسمية التي تُعتبر مرفوضة من وجهة نظر الأنتروبولوجيا السياسية لأني لا أجد لها بديلاً) تقوم على توازن العنف، فهو يتوزع على عدة أطراف أحدها الدولة، فيمنع طرفاً من أن يلغي المنافسين، ولا يسمح للطرف الأقوى إلاّ بممارسة هيمنة مؤقتة على الآخرين. لا يتجسّد ذلك فقط عبر انتشار

الأسلحة بين الجميع؛ إنه يتجسّد أيضاً في كون شرعية الدولة في احتكار قرار استخدام العنف يظل دائماً محل أخذ وردّ. الأخذ بالثأر هو أحد الأمثلة عن عجز الدولة عن احتكار العنف. المجادلات التي قامت بين الفقهاء حول الجهاد واعتبار البعض أنه يتحول في حالات معينة فرض عين، ما يعني إمكانية أن يكون قراراً يتخذه طرف آخر غير الدولة، هو مثال آخر لعجز الدولة عن احتكار العنف. شرعية الدولة ذاتها تظل ناقصة، بما أنها مستمدة من نظام قيمي لا تحدده الدولة وليس من داخلها، الدولة بصفتها مؤسسات وهيئة معنوية لا أشخاصاً حاكمين. لكن اختزال الدولة في شخص الحاكم هو أيضاً مظهر من مظاهر ضعف الدولة لا قوتها، وهذا ما أطلق عليه البعض الاستبداد الشرقي، القوي في الداخل الضعيف في الخارج، رغم أن هذه التسمية لم تخل في الأصل من أثر المركزوية الأورباوية.

أما العقد الأخير فقد تميّز بقيام نظريات الفضاءات الثقافية أو الحضارات (الصدام أو الوئام، لا فارق على مستوى أدوات التحليل)، ما يمثّل نوعاً من العودة إلى الإثنولوجيا على حساب الأنتروبولوجيا؛ عودة إلى مبدأ المسار الأوحد في تطوّر الدولة من حيث هو مسار لاحتكار العنف، كما حدث في التجربة الغربية. من الناحية السياسية على الأقل، سوف يعتبر كل من يتمسك بالنسبية الثقافية التي أرستها الأنتروبولوجيا متهماً بالتعاطف مع الإرهاب، كما اتهمت الأنتروبولوجيا مدة نصف قرن الإثنولوجيا التطوّرية بأنها مشروع استعماري. الخنجر الذي تتوشح به العديد من الأزياء التقليدية في آسيا لم يعد ظاهرة فولكلورية بريئة بل عنواناً للإرهاب، وقسْ على ذلك. فكرة أحادية التنظُّم السياسي ليست فكرة عابرة يستعملها بوش الابن أو رامسفيلد أو المحافظون الجدد؛ إنها أيديولوجيا مرشحة لأن تستمر عقوداً ولا يُمكن مستقبلاً التعامل خارج إطارها.

ههنا تبرز الحقيقة الثانية. إن الدولة ذات النمط الشرقي، التي لا تحتكر العنف بالمعنيين، أي العاجزة عن تأسيس آليات للعمل السياسي يطوق العنف الذي تمارسه الأطراف الاجتماعية ضد بعضها البعض وضد الدولة، ويطوق العنف العشوائي الناتج عن رغبات الحكام ومصالحهم وليس عن مقتضيات الدولة لا يُمكن أن تصمد أمام المخاطر الخارجية، كما أثبتت ذلك تجربة القرن التاسع عشر. فالتوازن في توزيع العنف وتعميم الرضا بآثاره لا يكون ممكناً إلا في ظل اتفاق داخلي ضمني على التراتبية الاجتماعية (خضوع الأفراد لرؤساء العشائر، الأقليات لسيطرة الأغلبية، النساء لنُظُم المبادلات التي يحددها الرجال... الخ)، وعلى القواعد الدنيا لتنظيم العنف خارج احتكار الدولة (الأخذ بالثأر متغاض عنه، لكن لا يسمح مثلاً بقتل الأبرياء بدون سبب).

والحال أن الضغط من الخارج يفجّر هذا التوازن الداخلي ويحوِّل المجتمع ودولته المتقلصة إلى حالة فوضى، فيعمد كل طرف يتمتع ببعض وسائل العنف إلى استعمالها حسب رؤيته الخاصة، لغياب رؤية مشتركة لا يُمكن أن تقوم إلا إذا توافرت آليات عمل سياسي جماعي. على أن هذه الآليات لا تتوافر بدورها إلا إذا احتكرت الدولة، مؤسسات وكياناً معنوياً، وسائل العنف وقرار استعمالها، دون الأطراف المنافسة لها، ودون مبادرات الأفراد ورغباتهم، بمن فيهم الحاكم نفسه. ما يعني أن الوضع يظل يدور في فراغ ما لم تتحقق الإصلاحات الجذرية. فكل الحلول القصيرة المدى التي كانت تنجح سابقاً في احتواء الأزمات تصبح غير ذات جدوى إذا اختلّ التوازن الداخلي والنظام العام.

**الحياة**، ١/٩/٢٠٠٣

# الفريضة الغائبة : التداول على السلطة

السياسة خطاب وممارسة. ومنذ أقدم الأزمنة إلى الآن كانت القاعدة أن يكون بين الخطاب والممارسة قدر من التباعد. والجديد في العصر الحديث هو فكرة التداول على السلطة. لم توجد قديماً دولة من الدول المُعتبرة في الشرق أو في الغرب فكّرت في إمكانية أن يتخلّى حاكم عن السلطة سوى بالموت أو الاغتيال أو العجز أو العزل. ذلك أن الشرعية قديماً كانت تستند إلى محدّدات متعالية على شخص الحاكم. تحديد الفترة التي يقضيها شخص في السلطة يعني أن الشرعية لم تعد مستندة إلاّ للعقد الذي يربطه بمن أولاه إياها. كما يعني أن السياسة ليست مهنة بل دور اجتماعي يقوم به أشخاص في فترات محدودة من حياتهم، كما يقوم آخرون بأدوار لا تقلّ قيمةً وإنْ لم تكن على نفس الدرجة من الشهرة.

والهوّة بين الخطاب والممارسة في السياسة مرجعها أمران: **أولاً**، إن الأمل بتغيير الأوضاع يتجاوز دائماً القدرة الحقيقية على التنفيذ، وهذا أمر طبيعي بل إيجابي إذا لم يتحوّل الخطاب السياسي كذباً صريحاً على المعنيين بالأمر أو مغالطة فجّة وتلاعباً بعقولهم. فقوة الأمل تدفع نحو التقدم وإنْ لم يتحقق من المأمول إلاّ بعضه. **ثانياً**، إن الخطاب السياسي توجهه المراجعات التي تؤكّدها التجربة، فالتوقع المبالغ فيه ضعف لكن التعامي عن الخبرات التي تبرزها التجربة هو أكثر من ذلك؛ إنه خطر يحيق بالخطاب نفسه والناس الذين يُمارس عليهم.

إن التداول على السلطة حلّ لهذين الوضعين، فهو يُمكّن من تعديل المأمول حسب طبيعة الممكن، ويمنح الفرصة لمراجعة القناعات حسب معطيات التجربة. وما سوى ذلك يكون مطية للتيه في خطاب لا توجهه التجربة أو تجربة لا يسندها الوعي. فالتداول معطى من معطيات النظام السياسي الحديث مثل فصل السلطات واحترام الحريات الأساسية وتمييز مجال السياسة العامة عن مجال العقائد الخاصة.

لكن يبدو أن المخطّطين الأمريكان ينظرون اليوم إلى قضية التداول على أنها ثانوية في دول العالم الثالث، وتخصيصاً ما يدعونه بمنطقة الشرق الأوسط الكبير. وفي رأيهم أن الأولى هو تفكيك قوة الدولة ذاتها، أي رفع سيطرتها العريضة على المجتمع، ويتمّ

ذلك **أولاً** بواسطة تحويل الاقتصاد إلى القطاع الخاص، فتفقد الدولة أدوات التحكّم المباشر في الأرزاق والتصرّف في فوائض الإنتاج كما تفقد كل طموح عقائدي لا يرتبط بفكرة الفائدة؛ ثم **ثانياً** بتشجيع المجتمع المدني على اقتحام المجالات الاجتماعية القاعدية، تلك المجالات التي لا تقبل التسييس المباشر بحكم طبيعتها الخصوصية، فتفقد الدولة أيضاً قاعدتها الأيديولوجية لتكون دولة ذات كفاءة تقنية لا أكثر.

يرتبط بالأداة **الأولى** التشجيع على مقاومة الفساد، الذي يعني أيضاً إغلاق المجال على جهاز الدولة أن يعوّض عن خسائره الناتجة عن الخصخصة بوسائل ملتوية تعيد له السيطرة على جزء من الثروة العامة. ولا تعني مقاومة الفساد فك الارتباط بين مسيّري الدولة والقطاع الخاص لتنفيذ منافع مشتركة، بل ذلك الأمر الذي يُعدّ فساداً في البلدان المتقدمة يُصبح فضيلة في بلدان العالم الثالث، لأنه وسيلة ناجعة للإسراع بالخصخصة، حيث تعمل النخبة المسيطرة على جهاز الدولة عل خلق نخبة مسيطرة على رأس المال الخاص، على أن لا تكون الثانية إلا استمراراً لها، فهي إنما تعمل لفائدتها مستقبلاً عندما تفكك ما بنيت عليه قوتها حاضراً. ويرتبط بالأداة **الثانية** التشجيع على الحرية والتلويح بالديمقراطية. ولكن لا يعني ذلك الاحتكام إلى الرأي العام، لأنه يميل بطبعه إلى الدولة المهيمنة بصفتها جزءاً من النظام الأبوي الذي يشعره بالحماية، فضلاً عن ترسّخ الطموحات العقدية التي تهمّش فكرة الفائدة بمعناها الاقتصادي المباشر.

إن سوء التفاهم كبيرٌ بين ما ينتظره المثقفون وما تعمل المخططات الجديدة على تنفيذه، لكن لا شيء حقيقةً يشعر بالاستثناء. فهذه المخططات ذات طبيعة ليبرالية قصوى، تحتكم إلى ما آمنت به الليبرالية في شكلها الأولي القديم، من دون مراجعات نقدية تأخذ بعين الاعتبار قروناً من التجارب. فالليبرالية القصوى هي التي تجعل السوق مفتاح السعادة، فإذا ما أصبحت الفائدة مطلب الجميع خفّ التنازع بالعنف والخصام على قضايا مطلقة لا يمكن تحقيق الوفاق بينها. وينبغي أن يكون المرء شديد التفاؤل كي يصدق أن عقوداً من تطوير السوق ستنتهي بتهميش جهاز الدولة، فيصبح التداول واحترام المؤسسات أمراً حاصلاً لأن الناس إنما يتنافسون على الأرباح التي تتحقق في البورصة والتي لا علاقة للدولة بها وليست الأحزاب السياسية مطية لها. ذلك أنه يخشى أيضاً أن تكون الليبرالية بشكلها الأقصى مثل الاشتراكية في العقود الماضية، تشيع أحلاماً كبرى لا تتجاوز الورق الذي كُتبت عليه والحبر الذي سُطّرت بمداده. فالنمو الاقتصادي أدنى بكثير من النمو الديمغرافي، وانفتاح السوق المحلية على الأسواق العالمية لا يؤدي بالضرورة إلى استيعاب نتائج التطوّر الديمغرافي بقدر ما يحقّق مكاسب للأسواق العالمية وممثليها المحليين، ما يعني بقاء العدد الأكبر من الناس خارج الاستفادة من المنافع التي

يؤمل أن تتحقق. ويعني تبعاً لذلك أن شكل الدولة كجهاز للقوة المفرطة سيظل مطلوباً للمحافظة على النظام الليبرالي كما كان مطلوباً للمحافظة على النظام الاشتراكي.

يُمكن مواجهة هذا السيناريو الثاني بالتحصّن بفكرة الدولة الأم، والتمسّك بحلم القومية المنهار، أو يُمكن بدلاً من ذلك التفكير في مسار تطوّري أكثر إبداعاً. لكن الإبداع هو مهنة المثقفين، وهؤلاء قرّروا في الغالب التخلّي عن دورهم الطبيعي.

ثمة ثلاثة مواقف نمطية تحتكر الساحة الثقافية: **أولها** موقف الحنين إلى خطابات الماضي لمواجهة الحاضر. **ثانيها** موقف الدعاية للسائد وتحويل القلم من اليسار إلى اليمين واستبدال الجلابيب الفضفاضة بربابطات العنق لأن الصرعة السياسية تحوّلت من الاشتراكية إلى الليبرالية ومن الهوية إلى العولمة. **ثالثها** وهو الأهمّ اتخاذ المواقع المطلوبة على الساحة.

يُراد من المثقف اليوم أن يمارس مهنة التلهية؛ أن يضخّم الشعور العام بالتناقض بين الخطاب والممارسة كي يعزف الناس عن الاهتمام بالشأن السياسي. مثقف اليوم هو المثقف الفهلوي المستعد لكل أدوار التلهية. مثقف البيانات والتوقيعات والمواقف القصوى والعراك البدائي على شاشات التلفزيون والشتائم المتبادلة في ما بقي من الصحافة المكتوبة. ثمة حاجة ماسّة إلى هذا المثقف، كيفما كانت العقيدة التي يدعو إليها، لأن المطلوب ليس نشر عقائد جديدة بل دفع التناقض بين الخطاب والممارسة إلى حدوده القصوى. وبما أن التداول غير متوقع في القريب العاجل، فإن معارك المثقفين لن يكون لها أثر مباشر وملموس.

ثم إن غياب التداول على السلطة يمنع اختبار الأفكار والتيارات السياسية ويحكم عليها بأن تظل مجرد تخمينات متراكمة تستمدّ قوتها من التكرار بلا ملل ومن قدرات الحنجرة على الصراخ من دون ألم. كان التداول على السلطة في السياسة الحديثة حائلاً دون عزوف الناس عن الشأن العام بسبب الفارق بين الخطاب والممارسة، إذ يظل هذا الفارق معقولاً ويتواصل الأمل بتدارك ما فات وإصلاح ما فسد. وكانت الشرعيات المطلقة قبل ذلك دافعاً لقبول الفارق بين الخطاب والممارسة من دون ضجر، لأن السياسة كانت موضوعاً إيمانياً وهي في كل حال لا تتسع لكل مجالات الحياة ولا تعكّر على الشخص صفاء يومه العادي. أما المشهد الحالي فيدفع نحو الاشمئزاز من جدل سياسي لا يبدو ذا قيمة فكرية ولا عواقب عملية. مشهد مضجر سوف يدفع أكثر المتلهفين إلى التخلّي عنه شيئاً فشيئاً وتوجيه الاهتمام وجهات أخرى.

**الحياة**، ٩/ ١/ ٢٠٠٥

# الثقافة العربية أمام المعضلة الفلسطينية

لو كُتب يوماً تاريخ مفصَّل للثقافة العربية المعاصرة لاتضح تأكيداً أن القضية الفلسطينية كانت أحد موجهاتها الرئيسية، وأن المنعرجات الكبرى التي مرت بها هذه القضية مثّلت أيضاً منعرجات هذه الثقافة وتموجاتها. ومن الواضح أننا لا نتابع اليوم أحداثاً ووقائع فحسب، بل منافسة أيضاً بين اتجاهين في قراءة الوضع الحالي وتحليله، وسوف يتنازع هذان الاتجاهان السيطرة على الساحة الثقافية العربية ويستندان إلى هذا الوضع للاحتجاج به والاستدلال.

من جهة، يقول دعاة الخصوصية إن الأوضاع الحالية تثبت وجهة نظرهم، فالعالم اليوم يتحد حول مبدأ مقاومة الإرهاب. وإذا نظرنا إلى المسألة بعمق نجد أن قضية الإرهاب ليست قضية أميركية فحسب: يكفي أن نتذكر إيرلندا الشمالية والباسك وكورسيكا والتيبت والشيشان وأنغولا، بل أيضاً أن ننظر إلى إيطاليا مع الألوية الحمراء واليابان مع الجيش الأحمر وتركيا مع حزب العمال الكردي لندرك أن إجماعا عالمياً ضد الإرهاب قد انعقد قبل أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، مع أن كل هذه الملفات كان يمكن في عهد آخر أن تُصنّف في خانة حركات التحرر الوطني أو على الأقل حركات اليسار المتطرف. لكن هذه التصنيفات تبدو كأنها أصبحت اليوم خارج لغة العصر، وكلمة "تحرر وطني" تبدو في طريق الانقراض منذ نهاية الحرب الباردة، واليسار أصبح ليبرالياً في أغلب مواقعه، إنْ في السلطة أو في المعارضة. ولقد كانت الولايات المتحدة آخر من انضم إلى هذا الركب، عندما فجعت في عقر دارها بتفجيرات ١١ أيلول/ سبتمبر. وقد كان موقفها قبل ذلك أقل تصلّباً، باسم كشف انتهاكات حقوق الإنسان في بعض تلك المناطق إنْ لم يضر ذلك بمصالحها. فليست الولايات المتحدة هي التي فرضت على العالم أولوية محاربة الارهاب، بل هذه الأولوية أصبحت إجماعاً عالمياً كاسحاً عندما اقتنعت به الولايات المتحدة وانضمت إليه.

واليوم، كيف يقتنع العالم بعدالة القضية الفلسطينية؟ إنه لن يفهم القضية على حقيقتها لأنه أصبح يتكلم لغة أخرى. إذا لم يضعها في خانة الارهاب فإنه، في أحسن الحالات، سيسوّي بين الضحية والجلاد، ويتدخل لإيقاف النار بين من يطلقها ومن

يُقتل بها. وسيدعو إلى وقف قتل المدنيين من الجانبين، مساوياً بين المدني الذي يفترش أرض أجداده ويتغطى بالسماء في مخيم جنين المنكوب، والمدني الذي قدم منذ سنوات معدودة من أطراف الأرض ليقطن إحدى المستوطنات المدججة بالسلاح والعتاد. وسيعترف بأن الفلسطينيين شعب لكنه يرفض حق العودة كي لا يختل التوازن الديمغرافي في إسرائيل، ويساند تأسيس الدولة الفلسطينية لكنها دولة من دون مقومات وظيفتها لا تعدو أن تكون ذراً للرماد في العيون وتكفيراً عن خطايا الفترة الاستعمارية وتجنباً لوخز الضمير.

إن صورة الرئيس الفلسطيني المحاصر، ووجهه يشرف على ضوء شمعة، متحدثاً عن الشهادة سلاحاً أخيراً بيد المستضعفين، توشك أن تصبح اليوم صورة كل عربي عن نفسه، أما في لغة العالم فالشهادة ليست إلاّ وجهاً من وجوه الارهاب، يُمكن في أحسن الحالات تفسيرها وإيجاد المبرّرات لها. فهي تعبير عن اليأس والإحباط، لكن لا يمكن ان تعدّ في ذاتها قيمة إيجابية.

لننظر الآن إلى العرب في المجتمعات العربية أو في المهاجر: لقد هبّوا جميعاً لنصرة الفلسطينيين. كلنا رأى مشاهد مؤثّرة، من نساء فقيرات يتبرعن بحليهن وأطفال يبكون مرعوبين من هول ما يرون من صور الدمار، والحياة توقفت في كل مكان والشاغل أصبح واحداً في كل بيت عربي، لم يحدث هذا مع أية قضية أخرى، ولن يحدث. هناك إذاً شعور حقيقي بالعروبة، وهناك لغة خاصة يتكلّمها العرب من دون غيرهم للتعبير عن قضاياهم ومشاغلهم. وهناك خصوصية هي وحدها التي تحصّنهم من أن يفقدوا ذواتهم باسم الانفتاح على العالم وأن يفرّطوا في مصالحهم وممتلكاتهم بدعوى مسايرة العصر. مسايرة العالم قد تقتضي التخلي عن حق المقاومة، أما التمسّك بالقضية فهو مواجهة لا فقط مع إسرائيل بل أيضاً مع أيديولوجيا العصر ولغته.

أما دُعاة الكونية فيلاحظون أننا كنا نحدّث العالم عن الأخطبوط اليهودي العالمي عندما كان يفهم لغة التحرر الوطني، وأصبحنا نحدّثه عن التحرر الوطني عندما أصبحت لغته مقاومة الارهاب. فنحن نخلّف مواقعنا دائماً لأننا نتحرك ببطء شديد، والأخطاء المتراكمة للقيادات العربية والفلسطينية مسؤولة عن ترك القضية الفلسطينية اليوم آخر قضية تحرر وطني لم تُحل، مع ما يترتب عن ذلك من تعقّد الحل في ظل أوضاع جديدة لم تعد مناسبة.

ثم إن هذا العجز لا يفتأ يتواصل إلى اليوم، كما يُلاحظ من خلال العجز عن التصدّي للعنجهية الإسرائيلية. فهذا العجز لا ينفصل عن الوضع الداخلي للعرب الذي يتميّز باللاعقلانية المطلقة. فالاجتماعات العربية أصبحت فرصة للتندر ليس إلاّ،

والجامعة العربية عجزت عن أن تبلغ صوتها لأحد، والإعلام العربي لا يتحدث إلا مع نفسه، والدول التي ليس لها نفط هي التي تُطالب بالحظر النفطي، والتي ليس لها حدود مشتركة مع إسرائيل تطالب بتقدم الجيوش نحو العدو، والدول التي لا علاقات لها مع إسرائيل تطالب بإغلاق السفارات، والنتيجة أنه لا يتحقق من ذلك جميعاً شيء. والوضع الحالي يكشف زيف الراديكالية العربية التي سيطرت على الشعوب باسم الخصوصية، ولم تجد موقفاً أمام الوضع الحالي إلا المزايدة الكلامية: لماذا لم تقطع ليبيا النفط؟ هل أصبحت الحكومة اليمنية طريقة صوفية حتى يقرر رئيسها الاعتكاف أيام المواجهة؟ ما معنى أن يدعو وزير الخارجية الإيراني حزب الله اللبناني إلى ضبط النفس عندما انطلقت المواجهة بعد أن كان الموقف هو الدعوة إلى المواجهة أيام المفاوضات السياسية؟

لننظر الآن من الزاوية المشرقة: من كان يقف إلى جانب الرئيس عرفات وهو يتحدث عن الشهادة؟ إنهم عصبة من المناضلين الكونيين الذين أتوه للمساندة باسم الدفاع عن حقوق الإنسان، وقد كانوا حاضرين على كل الجبهات باسم كونية تلك الحقوق. من فضح إسرائيل وممارساتها؟ إنها بعض وسائل الإعلام التي طوّرت أداءها واقتنعت بأن الاعلام الحر هو الاختيار الأصح وقطعت تماماً مع إعلام البيانات المرقّمة الذي كان يستوحي مضامينه من سيفيات المتنبي للتضليل وتوظيف المشاعر لغير الغاية المقصودة. من يحرك الشارع العربي اليوم؟ إنها الجمعيات المدنية التي كان بعضها متهماً إلى وقت قريب بأنه واجهة للقوى الغربية أو تجمع مشبوه الغايات والتمويلات.

فإذا أردنا أن يتواصل هذا الحزام العالمي المساند للقضية الفلسطينية، فلا أقل من أن نربط القضية بلغة العصر وقيمه، ونقول من دون موارية إننا نشارك العالم في مطالب الديموقراطية وحقوق الإنسان. وينبغي أن يكون المجال مفتوحاً لجوزيه بوفيه عندما يأتي ليناصر الفلسطينيين كما عندما يأتي لمساندة مناضل من المضطهدين من أجل أفكاره. ينبغي أن تكون تقارير منظمات حقوق الإنسان مرجعاً عندما تدين الممارسات الإسرائيلية كما عندما تفضح الممارسات العربية. ينبغي أن يتسع خطاب الكونية حتى يحاصر كل المخاطر، من الآحادية الأميركية إلى القرارات الفوقية لصندوق النقد الدولي إلى عودة ايديولوجيات أقصى اليمين في أوروبا. آنذاك سيبدو السيد بوش وحيداً وسخيفاً عندما يقول إن شارون رجل سلام. فالتسلح بالوعي الحديث يفتح الطريق للمستقبل، أما غير ذلك فيبقينا في دائرة المشاعر. والمشاعر لا تكفي وحدها مهما بلغت درجة نبلها، بل قد تتحول إلى عائق إذا غاب الوعي الذي يوجّهها. وليس أبلغ دلالة على خطورة الوعي المستلب مما رأيناه مؤخراً من حرق مراكز يهودية في فرنسا أو

تنفيذ عملية تخريبية في معبد الغريبة بجزيرة جربة التونسية. إن الاعتداء على الرموز الدينية فضلاً عن مقتل سياح لا علاقة لهم بمجاري الأمور هو أفضل هدية تقدم إلى إسرائيل المعزولة فتخرجها وتخرج مسانديها من العزلة والشعور بالعار، وتحوّل الاهتمام مما يقع في جنين ونابلس إلى تولوز وليون وجربة.

إن الأحداث التي تقع ليست حجة لوجهة النظر هذه أو تلك، بل كل من وجهتَيْ النظر تقدم تأويلها الخاص للأحداث. وطالما ظل الوضع محتدماً فإن الاختلاف لا يبرز بقوة، لكن معارك التأويل قادمة بعد ذلك لا ريب.

**الحياة**، ٢٨/ ٤/ ٢٠٠٢

# فلسطين والفلسطينيون، بعد الحصار الأكبر

إذا أخذت مجموعة من الكائنات الحيّة ووضعتها في مكان معزول وحرمتها من شروط الحياة العادية فجعلت خبزها عذاباً وأمنها فجائع وحاضرها جحيماً ومستقبلها كوابيس فماذا تكون النتيجة؟ هل نتصوّر أن يحكم العقل وينتصر الاعتدال ويسود المنطق ويتغلّب البرهان؟ هذا هو مصير الشعب الفلسطيني وقضيته اليوم.

أدركُ ما في هذا التشبيه من جرح للنرجسية العربية، كما أدرك أنه يقف على طرف نقيض من أسطورة الفئة المرابطة إلى يوم الدين ويمنع النفس من أن تطمئن إلى أن هذا الخراب الفلسطيني جدير بأن يعدّ صموداً ومقاومة. لكنه الحقيقة الوحيدة القادرة على أن تواجه خطة شارون لتصوير الفلسطينيين للعالم على أنهم شعب أشرار لا يُطاق ولا يُتقى ضرره إلا بالأساليب الأكثر عنفاً، فيصبح التوحش سياسة والتعرّي عن الأخلاق مسلك المتحضرين في إنقاذ الحضارة والأخلاق الإنسانيين!

كلامٌ قديم يُذكّر بالعهود الأولى للاستعمار، ألم يقل الضابط مونتانياغ أيام الاحتلال الفرنسي للجزائر: «لا سبيل لمحاربة العرب إلا قتل الرجال الذين يتجاوزون سن الخامسة عشرة ونفي الأطفال والنساء». وهل كان يُمكن لهتلر أن يبدأ مشروعه القذر لاستئصال اليهود لو لم يوظّف مخزون اللاسامية العريق لتهيئة النفوس أن ترى في حرق آلاف البشر عملية إدارية روتينية هدفها النقاء؟ ثم قبل ذلك، الوقائع البشعة لاستئصال الهنود الحمر في القارة الأمريكية. كل الخطوات الأولى للتخلّص من قيود الإنسانية تبدأ بتجريد الخصم من إنسانيته. كأن فظائع التاريخ السابقة لا تكفي، فيُضاف إليها اليوم محاولة الاستئصال البطيء للشعب الفلسطيني وتحويله كانتونات صغيرة متناثرة على مثال محميّات الهنود الحمر في أمريكا.

يقع هذا على مرأى من العالم رغم احتجاجات كل الضمائر الشريفة فيه، بل أيضاً هيئاته الحقوقية المعتمدة وآخرها محكمة العدل الدولية. ويقع هذا على مسمع من العرب الذين يتهرّبون من الوقائع بإحدى طريقتين، إما صمّ الآذان بترداد نشيد المقاومة والبطولة أو النظر بعين واحدة نحو القيادة وإغماض الأخرى عن مصير الشعب. وهكذا تتراوح التحاليل بين خطابات الحماسة العقيمة وخطابات الشماتة المفضوحة، غير عابئة

بجوهر القضية، أي معاناة الألوف من الرجال والنساء والأطفال والكهول والعجز، أي اختصاراً مصير البشر. ذلك أننا لم نعرف القضية الفلسطينية منذ عشرات السنين إلاّ من خلال السرديات الكبرى، المتلوّنة تارةً بحُمرة اليسار وطوراً بالراية الخضراء. بقي الفلسطيني غائباً، نقطة لا تُرى أمام تضخم حجم القضية التي حجبته. ما مصير المزارع وزيتونه، والأم وابنها، والمريض الذي لا يحصل على الدواء، والجائع الذي لا يملأ بطنه، والآلاف المؤلّفة من المحرومين من الظروف الدنيا للحياة البشرية السوية، لا فقط في ظل الاحتلال، بل أحياناً في ظل الضيافة والأخوة العربيين؟ هؤلاء قضية وكالة الغوث وجمعيات العون الإنساني، هؤلاء ليسوا قضية في وعي الساسة والمحللين والمتخاصمين في معترك التأويل الأيديولوجي لإثبات صحة هذه النظرية أو تلك استناداً إلى الحالة الفلسطينية.

علينا أن نقرّ بأن خيباتنا المتوالية هي عاقبة قدراتنا البطيئة والمتواضعة على قراءة التحوّلات العالمية. لم نستوعب جيداً عواقب الفهم الشاروني لتفجيرات سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، من جهة كونها فرصة انقلاب جوهري لوجه الصراع. فَهِمَ شارون أنه يستطيع اختراق الخطوط الحُمر لو أقنع الأمريكان بأن الفلسطينيين مجرد إرهابيين، كما فَهِمَ أن أمريكا ستكون اللاعب الدولي الوحيد في المنطقة لعدة سنوات وأن الإرهاب سيتغلّب على كل الهواجس الأخرى. فترك منظمتي "حماس" و"الجهاد الإسلامي" فترةً يوهمهما بأنهما خارج طائلة عقابه كي يُدمِّر أجهزة السلطة ونفوذها ويقطع خيوط التواصل بينها والخارج. قدّم شارون الوضع الفلسطيني على مثال الوضع العراقي أو الوضع الجزائري قبله: إرهاب ينبغي مواجهته بحزم إلى أن يخمد.

ماذا كانت خطة الرد الفلسطينية؟ تمثّل الردّ من ناحية القوى المدعوة بالإسلامية في إعطاء شارون كل الفرص والذرائع ليُماهي بين الإرهاب كما تراه إسرائيل والإرهاب كما يراه العالم. أما من ناحية السلطة الفلسطينية فلا يتضح وجود خطة لديها أصلاً سوى همّ المحافظة على بقاء السلطة وعلى البقاء في السلطة، مع ما يقتضيه ذلك من تلهي وتلهية بأساطير المقاومة التي لا يدفع ثمنها المستفيدون من الامتيازات. وقد أبدع القائد الرمز في بلوغ أعلى مراتب التهويم عندما وصف يوماً هذه السلطة العاجزة بأنها الفئة التي تظل مرابطة في الثغر إلى يوم الدين، وكأننا في عصر القراصنة وإمارات المرابطين، وكأن الرئيس الفلسطيني لم يدرك أن المحيطين به يتطلعون إلى اقتسام ميراثه الدنيوي أكثر من تطلعهم إلى الشهادة والفردوس. فوّت عرفات إمكانيات عديدة لحلحلة الوضع لأنه ظلّ مُصراً على سياسة المدى القصير وعلى الحلول التقليدية ورفض أن يغيّر شيئاً من طُرُق تصرّفه المعهودة.

ثمة بعض مؤشّرات تدفع إلى بعض التفاؤل حول مستقبل السلطة الفلسطينية بعد وفاته: فلم يحدث الانفلات الذي كان البعض يحذّر منه، ولم تبلغ الاختلافات مستوى القطيعة بين الأطراف العديدة المتنافسة. ثم لعلّ المفاجأة الأكبر قد تجسّدت في موقف "حماس" و"الجهاد"، فقد كان بالغ الاعتدال بالمقارنة بالماضي الصدامي بين السلطة الفلسطينية وهاتين الحركتين.

يُمكن للأمريكيين والإسرائيليين أن يروّجوا ما شاءوا لنظريتهم التي تجعل رحيل الزعيم الفلسطيني ياسر عرفات مفتاح التحوّل، لكن الحقيقة هي بالتأكيد أكثر عمقاً وتعقيداً. الحقيقة أنه يوجد وعيٌ متعاظم لدى الفصائل الفلسطينية بأخطاء الماضي، وتسليمٌ بأن الذين اتهموا بالأمس القريب بالخيانة والتفريط والتخاذل هم الأولى بأن يُعاد إليهم الاعتبار وتسلّم لهم مقاليد القيادة. لن ننتظر اعترافاً رسمياً بهذا الأمر ولا إعلاناً صريحاً يقرّ به، لكن الاتجاه نحو المراجعة النقدية والإقرار بالحقائق الميدانية هو اتجاه واضح، وهو يعمّ كل التيارات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

كان المسار السلمي فاتحة عهد جديد للقضية الفلسطينية، وكان تحدياً للقيادة وللفصائل الفلسطينية لا مناص للتهرّب منه. ولا يعني الحديث عن مسار سلمي أن المواجهة قد انتهت ولا أن الوفاق أصبح في متناول اليد ولا أن العالم سيكون عادلاً مع المستضعفين، إنما يعني أن طبيعة المعركة قد تغيّرت، وتغيّرت بذلك أساليبها وأسلحتها وخططها. كان العقل الفلسطيني قادراً على أن يبدع في كل ظروف المواجهات، بدليل أنه ابتدع سلاح الانتفاضة وسدّد بفضله أكبر ضربة تلقتها إسرائيل منذ إنشائها، أقصد الانتفاضة بشكلها الأول والأصلي، أي الانتفاضة المدنية التي جعلت العالم كله يتفاعل مع الطفل الفلسطيني وهو يتحدّى الدبابة بالحجارة.

والمسار السلمي لم يبدأ بأوسلو بل بمؤتمر مدريد (١٩٩١)، حيث تقدم لتمثيل الفلسطينيين وجوه أكثر قدرةً على فهم طبيعة المجتمع الإسرائيلي من جهة، وأكثر كفاءة في التعامل مع الأطراف الدولية التي أصبحت مرجع الحسم في القضية. كما جعلت مفاوضات مدريد القضية الفلسطينية جزءاً من تفاوض شامل بين العرب والإسرائيليين، يُشارك فيه الأوروبيون مشاركةً بارزة. ثم إن العملية برمتها كانت تدور علناً وعلى مشهد من العالم كله، ما يعني وجود حد أدنى من الضمانات كي لا تختلط الحقائق وتلتبس على الجميع.

أما الانتقال من منطق مدريد إلى منطق أوسلو فقد حقّق مكسبين وثلاث خسائر: المكسب **الأول** هو الاعتراف الواضح بهوية الشعب الفلسطيني بدل الحديث عن مجموعات بشرية يطلب التعامل معها من منطلق الشفقة والإنسانية. والمكسب **الثاني** هو

الإعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية التي هي الرائد التاريخي للنضال الفلسطيني والاعتراف بالراحل ياسر عرفات رمزاً لهذا النضال. أما الخسائر **فأولاها** إضعاف تيار مهمّ من قيادات الداخل لصالح قيادات الخارج، مع ما يعنيه ذلك من تواصل مناخ ثوروي يقوم على المزايدات والشعارات ويقف حائلاً دون الواقعية في الرؤية والانضباط في التنفيذ. **وثانيتها** فك الحد الأدنى من الارتباط بين سياسات الحكومات العربية وتوجّهات القيادة الفلسطينية، ويتمثل هذا الحد في ورقة الاعتراف بإسرائيل. فلم يعد ممكناً لأي حكومة عربية أن تواصل رفض الاعتراف بإسرائيل بعد أن اعترفت بها القيادة الفلسطينية، وإلاّ خضعت لضغوط غير ممكنة الاحتمال. ثم **ثالثتها** تحويل المفاوضات من العلن إلى السرّ، ومن المؤتمرات المكشوفة إلى المنتجعات المغلقة. هذا النوع الثاني من المفاوضة يجعل للدعاية وإحكام وسائلها دوراً مهمّاً في توجيه الرأي العام وإرباك الخصم، فالمفاوضات السرية أو شبه السرية لا تنتهي ببيانات مفصلة واضحة. ولقد كان للإسرائيليين في هذا المجال تفوّق نوعي يُضاهي تفوقهم العسكري على الجيوش العربية. فنحن لن نتمكّن على سبيل المثال من معرفة حقيقة ما حدث بين عرفات وباراك وكلينتون في ما سُمّي بمفاوضات الفرصة الأخيرة، لكن الانطباع الحاصل ليس في صالح الفلسطينيين ولن يكون كذلك في ذاكرة الأجيال القادمة.

أما الانتقال من منطق أوسلو إلى عسكرة الانتفاضة، فلم يحقق إلاّ خسارة كبرى هي ضياع ما حصل عليه الشعب الفلسطيني نتيجة الانتفاضة الأولى. لقد استند هذا الانتقال إلى مبررين خاطئين:

تمثّل الخطأ **الأول** في فهم طبيعة المجتمع الإسرائيلي. فقد تضخّم الوهم بأن الضرر المترتب عن مسارات العنف المتبادل ستكون أكثر وقعاً في هذا المجتمع الذي سيتفكك ويندفع جزء من أصحابه إلى العودة من حيث أتوا، بسبب أنه مجتمع رخاء لا قُدرة له على تحمّل المواجهات طويلة الأمد، وأنه مجتمع مركّب غير متجانس سوف ينحلّ أمام الضغط. فكان هذا حساباً واهماً. إن الشعور بالخطر قد وحّد الإسرائيليين وزادهم تجانساً ودعّم قبولهم شتى أنواع الخسائر وبوّأ المتشددين منهم أعلى المناصب وضمن لهم مساعدات شتى أصبحت تُقدّم بسخاء ومن دون شروط.

وتمثّل الخطأ **الثاني** في فهم طبيعة القوة. إن الشعار الشهير «ما أُخذ بالقوة لا يستردّ بغير القوة» يمكن أن يكون صحيحاً إذا فُهمت القوة بمعنى أكثر شمولاً وعمقاً، فالضغط السياسي والديبلوماسي والإعلامي هو أيضاً من وجوه القوة. فإذا قيل إن الطرف المقابل أكثر تفوّقاً في هذا المجال يكون الجواب أنه ليس بأقلّ تفوقاً في القوة بمعنى العنف واستعمال وسائل الإساءة والتدمير. على أن الطرف الأضعف هو الطرف

المعني بتوجيه المعركة إلى الشكل الأقل إضراراً به، وليس العكس.

لا جدال في أن القيادات الإسرائيلية المتعاقبة قد بذلت جهدها لتدفع الفصائل الفلسطينية إلى اختيار السلاح الأقل ملاءمة لها. وإذا كان وارداً التنديد بهذا المسلك من منطلق الأخلاق، فإن مقتضيات السياسة تجعل تلك الخطة متوقعة، إذ إن القيادات الإسرائيلية لا تسعى إلى تحقيق الأخلاق بل إلى تسجيل النقاط ضد الخصم. لكن لا مناص من الاعتراف بأن القيادات الفلسطينية لم تكن مجرد أطراف قد حشرت في زاوية مسدودة. وبصرف النظر عن القناعات الشخصية لكل طرف، فإن الاتجاه الغالب قد حدده المغامرون، هم الذين كانوا يقولون: إن مسارات السلام لم تؤتِ شيئاً والدور إلينا. ماذا عساهم يقولون اليوم بعد أن تبيّن أن مسارات العنف كانت في صالح التشدّد الفلسطيني، وأن الحصيلة جاءت أكثر هزالاً من مكاسب السلام التي لم تكن بدورها مكاسب كافية ولا بلغت الحد الأدنى من العدل؟ إلا أننا لا نفتأ نردّد أن السلام ليس عرساً بل معركة، وهو يفترض البراعة في استعمال أسلحته المخصوصة، أو العمل على الأقل من أجل الاكتساب الجدّي لتلك البراعة.

إذا كان ثمة مجال للتفاؤل بعد سنوات الحصار الأكبر فهو ينبع من هذه القدرة الفلسطينية على المراجعة والمحاسبة والتوحد مجدداً على أُسس جديدة، مع أن التفاؤل يظل محدوداً بالنظر إلى كون القيادة الجديدة سوف تتحمّل تبعات ثقيلة لقرارات لم تكن راضية عنها، فضلاً عن سياقات دولية ما فتئت تعاكس آمالها.

# ما الفائدة من دستور أوروبي؟

---

كان خبير الاستراتيجيا الأمريكي روبارت كاغان قد نشر في ذروة الأزمة العراقية كتاباً يُدافع فيه عن فكرة انهيار مفهوم "الغرب" وحلول شرخ دائم بين أوروبا والولايات المتحدة. ومن المرجّح أن صاحب النظرية قد شعر بكثير من الارتياح عندما تابع ميلاد الدستور الأوروبي. فهذا الحدث حجّة من الحجج التي يُمكن له أن يستعملها لدعم نظريته.

لنتذكر أن الأطروحة الرئيسية لكاغان تتمثّل في إبراز التعارض، في مجال سياسة العلاقات الدولية، بين اختيارين: الولايات المتحدة اختارت، في رأيه، المنهج الهوبسي (نسبة إلى الفيلسوف الانجليزي توماس هوبس)، بينما اختارت أوروبا المنهج الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني كانط). هوبس كان يرى أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن القوة وحدها هي التي تردع الميل الطبيعي للبشر للاعتداء والعنف. بينما كان كانط أكثر تفاؤلاً بمستقبل الإنسانية، فآمن بأن المنشود إقامة سلام عالمي، وهذا يقتضي سحب قواعد السياسة الحديثة إلى مجال العلاقات الدولية أيضاً، كي تقوم هذه العلاقات بدورها على مبدأ السلام واحترام الآخر والتقيّد بالمعاهدات والمواثيق.

ويرى كاغان أن أوروبا والنظام القديم المرتبط بها، نظام الأمم المتحدة ومختلف الهيئات والمؤسّسات المتفرعة عنها، أصبح مصنعاً لإنتاج النصوص، بينما تنفرد الولايات المتحدة بصناعة الأحداث. واتهم مسار الوحدة الأوروبية بأنه السبب في ضياع أوروبا، فقد جعل له طموحاً أن يوحّد مواقف بلدان مختلفة في مصالحها وتاريخها ورؤاها وإمكانياتها، فأصبح همّه الأكبر الوصول إلى نصوص معاهدات مشتركة وإنْ خلت من النجاعة ولم تتمخض عن فعل. أصبح النصّ هو الهدف، على غرار فلسفة ما بعد الحداثة بمختلف تياراتها التي تلغي كل واقع غير الواقع النصّي.

مع الأسف، يبدو أن كاغان أصاب في هذه النقطة الأخيرة على الأقل. فأوروبا تعيش منذ فترة أزمة استثنائية: دور يُقارب الصفر في كل الأزمات العالمية ومنها أزمة العراق وملف السلام العربي - الإسرائيلي، عجز عن الالتزام بموقف مشترك، وعن التفكير خارج الرؤية الأمريكية، وعن إطلاق مبادرات ولو محدودة باسم أوروبا. ولا

تقتصر خيبات أوروبا على مجال العلاقات الدولية، بل الوضع الاقتصادي في تراجع ومهدَّد بالانكماش في بعض البلدان مثل فرنسا، الضرائب في تزايد، أنظمة الحماية الاجتماعية في خطر، العلاقة بين المواطن والمجتمع السياسي علاقة متأزمة، الفكرة الأوروبية في تراجع، العملة الأوروبية (اليورو) بلغت حداً مشطاً من الارتفاع ينهك قطاعات اقتصادية عديدة، ضوابط التصرف السليم في الموازنات المالية كما وضعتها المجموعة الأوروبية لم تصمد أمام ضغط الوقائع، مؤشرات البطالة أو العمل الهامشي عاودت الانطلاق نحو الأعلى. . . الخ.

يشعر المواطن الأوروبي بالإحباط والخيبة، وهناك كتب عديدة صدرت في فرنسا موضوعها الانحطاط الفرنسي، تلتها مناقشات في الصحافة وغيرها حول طبيعة هذا الانحطاط: هل هو نهائي أم حالة عرضية يمكن الخروج منها. وفي ألمانيا رفعت المحرمات حول قضية التوحيد بين الجزئين الشرقي والغربي، وأصبح عادياً أن نقرأ مقالات تقول إن ذلك القرار كان خاطئاً وتحاليل تتهم الولايات المتحدة بأنها دفعت إليه لينهار الاقتصاد الألماني.

وفي مناخ الإحباط والخيبة هذا، لا يجد السياسيون الأوروبيون إلا مبادرة واحدة يطرحونها على الرأي العام، هي الدستور الأوروبي، دستور لا يسمن ولا يغني من جوع؛ مجرد وثيقة تضاف إلى وثائق عديدة تقرر الغايات والطموحات وتبقى حبراً على ورق. ماذا سيستفيد الأوروبي، خاصةً إذا كان من دون عمل مستقرّ، من المواطنة الأوروبية التي سيمنحها له هذا الدستور، وهو الذي يتمتع منذ سنوات عديدة بحق التنقل كما يشاء في الفضاء الأوروبي؟ ماذا سيمنحه ذلك سوى اعتبارات رمزية لا أثر لها في الحياة الفعلية؟ بل إن الأمر لا يقتصر على غياب الفائدة، فهذا المشروع المطروح تطلب إنفاق أموال طائلة استفاد منها مئات الخبراء والمختصّين الذين تولوا صياغته، وسيتطلب مبالغ أخرى يستفيد منها خبراء آخرون من الذين سيتولون شرحه وعرضه وتفسيره وتنقيحه، كما ستُصرف حوله الساعات الطوال في وسائل الإعلام للنقاش والمزايدة بين السياسيين. وقد بدأ النقاش منذ الفقرة الأولى التي تتحدث عن "التراث الروحي" لأوروبا. هذه المسألة وحدها تستهلك طاقات ضخمة وتفتح معارك لا تنتهي بين أصحاب الموقف الراديكالي وأصحاب الموقف الوسطي في قضية العلاقة بين الدين والدولة. وكل ذلك يتواصل حاجباً القضية الرئيسية، وهي أن النموذج الأوروبي، في العلاقات الدولية كما في الاقتصاد، يسير نحو التآكل بل الانهيار. وأن تقلّص الدور الأوروبي في الساحة العالمية يرجع إلى أسباب عميقة إذا لم يتم تداركها قريباً فقد يفوت الوقت وإلى الأبد، أو لعله قد فات ولما تنتبه أوروبا لذلك. فالنفقات

العسكرية الأمريكية تقارب ضعف نفقات البلدان الأوروبية مجتمعةً، والاقتصادي الأمريكي ما فتىء ينمو بسرعة أعلى وثبات أكبر، ويمكن أن يتجاوز مجموع الاقتصاديات الأوروبية بعد بضع سنوات، فتفقد أوروبا آخر أوراقها أي القدرة على توزيع الإعانات بسخاء، في ظل سياسة خارجية هي أقرب إلى العمل الإنساني.

عندما بدأت الأنظمة الشيوعية تتساقط الواحد تلو الآخر، فهم الرئيس الفرنسي الراحل فرنسوا ميتران أن فرنسا، وأوروبا عموماً، ستفقدان دورهما الاستراتيجي، وأن ثقل العلاقات الدولية سينتقل إلى مركز آخر، فبادر إلى نفخ الروح من جديد في فكرة التكامل الأوروبي كي يتقدم بسرعة وشمولية أكبر ويضم الدفاع والسياسة الخارجية. وكان صديقه المستشار الألماني هلموت كول منشغلاً بتوحيد الجزئين الشرقي والغربي لألمانيا، فوجد في المشروع الأوروبي خير ضمان يقدمه لجيرانه كي يتخلّوا عن توجسهم التاريخي من العملاق الألماني إذا نهض ويتخففوا من ذكريات المآسي التي تسبب فيها سابقاً.

هكذا بدأت أوروبا تقطع أشواطاً حثيثة بفضل ما دُعي بالمحور الألماني ـ الفرنسي. لكن هذا المحور فقد دوره عندما توسّعت المجموعة الأوروبية وأصبح حلفاء السياسة الأمريكية يمثلون الأغلبية. لكن ينبغي الإقرار أيضاً بأن المشروع الأوروبي لم يحقق ولن يحقق نتيجة ملموسة في مجال السياسة الخارجية والدفاع. غايته أنه نجح في فرض نموذج الاقتصاد الليبرالي على شكل معاهدات دولية ذات قيمة قانونية أعلى من التشريعات المحلية، مع نقل جزء كبير من السلطة الاقتصادية من البرلمانات إلى هيئات الخبراء والمفوضين الذين لا يحظون بشرعية الانتخاب.

أضعف مسار الوحدة الأوروبية الممارسة الديمقراطية، وساهم في تعميق الهوة بين الجمهور ومجتمع السياسيين، وأضعف هامش المناورة الاقتصادية لدى الحكومات التي أصبحت مقيّدة بضوابط وعملة لا تتحكّم فيها، وأضعف المواقف الدولية للبلدان الأوروبية التي أصبحت تكتفي بالبيانات التوفيقية التي ترضي الجميع لكنها لا تحتوي حلولاً ناجعة لحسم المشاكل المطروحة. وها أن مشروع الدستور جاء وثيقة إضافية تعزز الأرشيف الأوروبي، فهو جردٌ لغايات جميلة مثل «الصياغة المتدرجة لسياسة دفاعية مشتركة يمكن أن تؤدي إلى دفاع مشترك» (البند ١٥، الفقرة ١). إنها عبارة أقل حزماً مما ورد في معاهدة ماستريخت: «تتخذ المجموعة هدفاً لها تأكيد هويتها في الساحة الدولية خاصة عبر إقامة سياسة خارجية وأمنية مشتركة» (الفقرة الأولى من المعاهدة).

وفي الوقت الذي يتابع فيه العالم كله عجز أوروبا عن اتخاذ مواقف موحدة، يأتي

الدستور ليقول إن على الأعضاء أن يساندوا بحزم السياسة الخارجية والأمنية المشتركة (الفقرة ٢). لكن كيف يمكن للأعضاء أن يساندوا بحزم شيئاً غير موجود وغاية المأمول أن يتمّ إيجاده "بالتدريج" في مستقبل غير معلوم؟ أما قرار تسمية وزير خارجية لأوروبا فهو يندرج على الأرجح في سياق استحداث أكثر ما يمكن من المناصب لتمكين أكثر عدد من الأعضاء منها، فلا يتوقع أن يكون وزير الخارجية المعيّن أشد ثقلاً في المفاوضات الدولية من رؤساء الحكومات المتعاقبة على رئاسة المجموعة الأوروبية.

الحاصل أن أوروبا تُثبت بمشروع الدستور أنها غير قادرة على رفع التحديات الحقيقية، ما يدفع إلى التساؤل عن مصيرها بعد بضع سنوات أو عقود: ألن يكون مثل مصير إمبراطورية النمسا بعد الحرب العالمية الأولى، أي فضاء جميل يطيب فيه العيش وتتحقق فيه بعض الرفاهية لكنه بعيد جداً عن عهود العزّ والعظمة التي عاشتها قديماً؟

**الحياة**، ٢٦/١٠/٢٠٠٣

# ظاهرة الزعامة ...

في آب/ أغسطس ٢٠٠٤، انتهى التمرد الذي قاده مقتدى الصدر باسم المستضعفين من الشيعة في العراق. وشخصية مقتدى الصدر مسألة عابرة في التاريخ العراقي، أما ظاهرة الزعامة فهي الجديرة بالتأمل لأنها بنية من البنيات العميقة للسياسات الشرق أوسطية.

من الواضح **أولاً** أن من يجمع بين ثياب الرهبنة والمعاداة لأمريكا والاستحواذ على اهتمام الفضائيات يُصبح زعيماً. تلك هي الوصفة الأقل تكلفة والطريق الأكثر اختصاراً لبلوغ رتبة لا ضوابط لها في مجتمعاتنا. ولا أدلّ على التدهور المستمر للوضع العراقي من تدهور الشروط المهيأة للزعامة. قبل سنة بالضبط من تمرد مقتدى الصدر، اغتيل زعيم شيعي كان قد عاد للتوّ من منفاه الإيراني، زعيم كان يشرح للآلاف من الأتباع المحتشدين حوله أن العراق لا يحتاج دولة دينية، لا سنّية ولا شيعية، بل يحتاج دولة قانون ومؤسسات تحترم كل مكوّنات المجتمع ومنها الأديان والمذاهب. لقد خبر طويلاً في منفاه الإيراني معنى الدولة الدينية وحقيقتها كي لا يرضى لبلده أن يعيد التجربة.

من قتل آية اللّه محمد باقر الحكيم في فناء المسجد وفي قداسة النجف وفي شهر رجب الذي هو أحد الشهور الحرم الأربعة؟ هذا سؤال ذهب مع أسئلة أخرى في طي الماضي، فتسارع الأحداث لم يعد يترك مجالاً للعودة إلى الوراء وسيل الوقائع لا يمنح الفرصة لمراجعة الفائت. كان الحكيم يحمل لقب "آية اللّه" ويحمل وراءه ٢٣ سنة من المعارضة والنفي ولقب عائلة من العائلات الكبرى التي نُكبت في العهد التكريتي. بعد سنة من التدهور يصبح الشرط الأخير كافياً وحده لنيل رتبة الزعامة! آلاف العرب صفقوا لبطولة مقتدى وجيش المهدي عندما نهضوا لطرد المحتل، والمصفّقون لزعيم اليوم هم من كان صفّق طويلاً للرئيس المخلوع. ليس مهمّاً أن يكون بطل اليوم أحد ضحايا بطل الأمس، فقد مُسحت ذنوب صدام ومنها التنكيل بعائلة الصدر ومئات العائلات العراقية الأخرى يوم حمل الرشاش ليقاتل أمريكا. أُعفي مقتدى من المراحل القاسية لبلوغ المرجعية لدى الشيعة يوم حشد الأتباع ليقاتل أمريكا. إيران مغفور لها أيضاً تحريك

الاضطرابات في العراق لأنها عدو لأمريكا، مع أن صدام كان قد قتل الصدريين بتهمة الموالاة لإيران الثورة يوم كان صدام يُحاربها بمباركة أمريكية، واليوم مقتدى الصدر يواجه أمريكا بمباركة شيعة صدام وإيران الشيعية. كل شيء جائز في الرقعة الشرق أوسطية ما دام يحمل غطاء مقاومة أمريكا.

بل إن الولايات المتحدة نفسها تعطي الانطباع بأن تورّطها المتواصل في الشرق الأوسط قد أسبغ عليها العديد من الخصال الشرق أوسطية ومنها البحث المحموم عن البطولة. أليس أهم حدث في الحملة الانتخابية الأمريكية هو التنافس حول صورة الجندي البطل في فيتنام، بين السيد كيري الذي حرّك الجمهوريون ضده حملات إعلانية تشكّك في بطولاته هناك والسيد بوش الابن الذي لم يفتأ الديمقراطيون يذكّرون بأنه شارك في حرب فيتنام من دون أن يغادر الحدود الأمريكية؟ طريقة ذكية ألهت الناخب الأمريكي بحرب ماضية عن حرب الحاضر، وحالت دون أن يتذكّر السلسلة الطويلة من الأكاذيب التي ألقيت على مسامعه، من أسلحة الدمار الشامل وخلايا القاعدة، إلى ولادة الديمقراطية، إلى الإعلان الرسمي عن نهاية حرب ما فتئت تزداد كل يوم ضراوةً. هذا فضلاً عن الفضائح المتلاحقة، إذ لم تجف الأقلام حول التعذيب في سجن أبو غريب حتى برزت قضية المرتزقة المجنّدين للقتال في العراق، مرتزقة على شاكلة "الجنجويد" في دارفور، في الوقت الذي تدين فيه الإدارة الأمريكية حمل السلاح.

الزعامة المرتجلة تثبت **ثانياً** أن الذي يتولى دور الإدارة لا مناص له من أحد موقفين: إما موقف العاجز أو موقف القامع. من صدّام إلى بريمر إلى علاوي، تغيّرت الأسماء ولم تتغير طُرق حسم الاضطراب الاجتماعي. فلا يزال العراق مشهداً كبيراً للقتل والدمار، وما يزال التعذيب مسلكاً شائعاً والمواطن لا يمكن أن يشعر بالأمان والطمأنينة ما دام العنف سيد الموقف. كيف الخروج من هذه الحلقة المفرغة؟ الكثير من العقلاء، داخل العراق وخارجه، من المشاركين في اللعبة السياسية أو من الذين فضلوا الانتظار، ما فتئوا يرددون أن أفضل طريقة لخروج الجيش الأمريكي من الأرض العراقية هي تحقيق حد أدنى من الاستقرار والإعداد لانتخابات نزيهة. لكن المقاومة الفلوجية ثم النجفية جعلتهم في موقع المتهم بالتعاون مع المحتل الراضي بواقع الاحتلال. وإذا لم يبدُ الاعتدال خيانةً، فلا أقل من أن يبدو ضعفاً، لكأن المشكلة العراقية بدأت مع قدوم الجيش الأمريكي. إن مشاريع المقاومة المرتجلة تربك الاستراتيجيات المحكمة وتفقدها جدواها. الأمل في أن يهزم جيش المهدي أقوى قوة في العالم، وقد انقضى الحول بالكاد على فشل الجيش العراقي نفسه في المهمة،

يُصبح أقوى من التخطيط العقلاني لمستقبل بلد أنهكته الزعامات والبطولات منذ بداية تاريخه الحديث. الزعامة المرتجلة لا تترك مجالاً لبروز زعامة جادة، لذلك تستمر الأزمة.

أخيراً، تُذكّر ظاهرة مقتدى الصدر بأن انحرافات الزعامة التقليدية ليست أقلّ وروداً من انحرافات الزعامة الحديثة. الإطاحة بصدّام حسين فتحت ملف الزعامة، وإن كان عهد التسلّط قضى على إمكانية قيام زعامات محلية بديلة تتولى حمل المشعل. وفي غمرة الفوضى، بادرت الزعامات التقليدية من رجال دين وشيوخ قبائل إلى التدخل لتحدّ من الخسائر وتكون ناطقاً باسم مجتمع تُرك وحيداً يواجه مصيره. مسألة طبيعية في ذاتها لو نظر إليها على أنها مؤقتة واستثنائية. لكن أكثر من طرف حاول إقناعنا آنذاك بأنها ليست طبيعية وحسب، بل إيجابية ومؤسِّسة لطُرق جديدة في الحكم.

تذكّر بعض الكتّاب أنه يوجد شيء اسمه المجتمع الأهلي، فطفقوا يتأولون ظاهرة العودة إلى الزعامات التقليدية على أنها عودة إلى الأصول والتقاليد، بدل الأحزاب والجمعيات المدنية التي اقتبسناها من الغرب واعتمدناها على سبيل التغرّب. لم ينتبه المنظّرون للأصالة آنذاك إلى أنهم يصبون في مصب التنظيرات الأمريكية التي تريد أن تجعل من العراق وغير العراق فسيفساء عرقية وطائفية من دون حكم مركزي، ليكون الضعف غطاء يُسمى ديمقراطية! أجل كان البعث حزباً لائيكياً فصار مستبداً وكليانياً، لكن الزعامة التقليدية تحمل في ذاتها نفس المؤهلات للإنحراف.

يكفي أن نحاول لحظةً أن نتصوّر ماذا يكون مصير العراق لو تحقّق أمل المصفقين، وانتصر في النجف مرشد المقاومة مقتدى الصدر وبُويع في الفلوجة أبو مصعب الزرقاوي أميراً للمؤمنين؟!

كما قد تتحوّل الجمهورية قاعدة رعبٍ، يُمكن أن يستولي كل مغامر على رموز الزعامة التقليدية، وحسبه أن يعتمر العمامة ويعلن مقاتلة أمريكا.

**الحياة**، ٢٩/ ٨/ ٢٠٠٤

# شرق وغرب ... خارج التاريخ

عُرف الإنسان منذ القديم بالولع بالرواية والتطلع إلى تذكّر الماضي. ونشأ التاريخ منذ أن عرفت الإنسانية الكتابة، وانتقل هذا النشاط من طور الرواية العفوية إلى طور التنظيم والتبويب في كل الحضارات الكبرى، ثم أصبح مع الحداثة أُسّاً من أُسسها ووعياً يميّز من دخل طورها عن الغارق في قعر الترديد الروائي لمخيّلات الذاكرة.

وإذا كان مشروع تجديد العلوم قد تضمّن منذ بداية الحداثة جزءاً في تجديد التاريخ، فكتب الإيطالي جيامباتستا ڤيكو كتابه المشهور **مبادىء العلم الجديد** على نمط **الآلة الجديدة** لبيكون **والفلك الجديد** لغاليلي ونحو ذلك، فقد كان يُفترض في المجتمعات العربية أن تكون أكثر وعياً بتاريخية الأشياء كونها شهدت ميلاد أكبر منظّر في التاريخ ومشرّع لعلميته في العصر الوسيط، أعني عبد الرحمن بن خلدون الذي طرح مشروعاً علمانياً يقوم على قراءة التاريخ من دون تداخلات دينية أو قومية. لم يتحقق ذلك مع الأسف، لأن **المقدمة** ظلّت مهملة لعدة قرون ولم تؤثّر في الوعي الجمعي ولم يهتم بها إلا أفراد يُعدّون على أصابع اليد الواحدة. لكن الأمر كان ممكن التدارك عندما اندفع رجال النهضة في القرن التاسع عشر وبداية العشرين يُحيون الاهتمام بابن خلدون **ومقدمته**، ويكتبون عن الوعي التاريخي. وقد تواصل الاهتمام بعدهم، فأصبحت الكتابات حول ابن خلدون وتاريخيته شائعة حتى بلغت مستوى التخمة، مع ما صاحب ذلك من ندوات ونُصُب تذكارية وتنازع على البلد الذي يُنسب إليه وافتخار بأنه من قومنا وزهو بأننا سبقنا به الآخرين.. وغير ذلك من مظاهر التكريم التي لا تُحصى.

مع ذلك، يبدو أننا اليوم نسير القهقرى وننسى ابن خلدون مجدداً ونهرع إلى خصمه الفقيه المالكي ابن عرفة لنستعيد تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، ونشهِّر بهنتغنتون ثم نولع بنظريته في صراع الحضارات، ونسخر من التبسيطات الفكرية في خطابات الرئيس الأمريكي ثم نصدّق حكاية الصراع الأبدي بين الخير والشر التي اقتبسها عن خرافة سندريلا والأقزام السبعة.

استغلّوا وجعنا وولهنا نتيجة الجرح الفلسطيني المفتوح في قلوبنا، فنشروا بيننا أن

المسيحية واليهودية تتحالفان اليوم مجدداً لإقصاء المسلمين عما تبقى في أيديهم من القدس ومن فلسطين، في صورة طبق الأصل لما حاولاه أثناء الحرب الصليبية. عفواً أيها السادة، ولكن كل كتب التاريخ تقول إن الصليبيين الذين دخلوا القدس عام ١٠٩٩ وأوقعوا فيها المذبحة المشهورة إنما قتلوا المسلمين واليهود على حد سواء، وأحرقوا بيع اليهود كما اعتدوا على المسجد الأقصى، ولم يحارب صلاح الدين اليهود لتحرير القدس، ولم تقم "مملكة أورشليم" التي عمرت أقل من قرن على فكرة عودة اليهود إلى أرض الميعاد، ولم تكن هذه الفكرة حاضرة أصلاً، فضلاً عن أن تكون قد أثّرت في الأحداث أو كان لها فيها دور.

استغلّوا جزعنا وهلعنا على الشعب العراقي ومصيره، بين سجن صدّام وعواقب الحرب، فقالوا: انظروا، إنها "المسيحية المتهوِّدة" تدفع الأمريكان إلى محاربة المسلمين كما كانت الكنيسة تدفع الأمراء الأوروبيين إلى تجهيز الحملات الصليبية نحو البلاد الإسلامية في العصر الوسيط. عفواً أيها السادة، ولكن كل كتب التاريخ تقول إن الكنيسة التي حرّضت على الحرب الصليبية وباركت حملاتها ثم أقامت بعد ذلك محاكم التفتيش بحق المسلمين في الأندلس بعد أن سقطت إماراتهم، هذه الكنيسة هي ذاتها التي قمعت اليهود وحمّلتهم مسؤولية صلب السيد المسيح وأجلتهم عن القدس وجعلتهم طعمةً مع المسلمين لمحاكم التفتيش؛ وهي أيضاً التي وجّهت محاكم التفتيش لتطارد الاتجاهات البروتستانية، ولتطارد النِحَلَ الخارجة عنها وتضطهدها اضطهاداً عسيراً، ما دفع أتباع هذه النحل إلى الهجرة إلى أمريكا فراراً من الحرق والتعذيب، وهناك نالت بعضاً من الحياة السياسية والاجتماعية وأصبحت شيئاً فشيئاً قوةً يُحسب لها حساب. فبعض هذه النحل هي التي تمثّل اليوم القوى الدينية المحافظة والضاغطة على الإدارة الأمريكية باتجاه الخلط بين الموقف من الإرهاب والموقف من الإسلام، وإليها ينتمي هؤلاء الذين يُفصحون في تصريحاتهم عن حقد دفين على الإسلام لم يبدأ بالتأكيد يوم الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١. أما الكنيسة الرسمية فقد تخلّت عن نظرية الحرب المقدسة منذ عهد بعيد، بل المفارقة أنها كانت قد اتخذت رسمياً موقف المعارضة للحرب ضد العراق. والحال أن أغلب الحكومات الإسلامية ساندتها أو شاركت فيها. ولا شيء يدل على أن المسيحية الرسمية، ممثّلة بالكنيسة الرومانية أو مجالس الأساقفة في البلدان المسيحية أو المجامع الممثلة للكنائس الإصلاحية بمختلف تنوعاتها، تساند حرباً ضد العراق أو غيره أو تسعى إلى ذلك سراً أو جهراً. وليست مسؤوليتها في تحريك الأطماع الأمريكية في المنطقة العربية إلاّ بمثل مسؤولية الأزهر في عمليات تفجير نيويورك أو بالي، أي لا شيء تقريباً.

هل يمكن أن نساند قضايانا العادلة من دون أن نتخلى عن وعينا الحداثي بالتاريخ وتمسّكنا المبدئي بالديمقراطية وانخراطنا العميق في مشروع الإحلال الكوني لحقوق الإنسان الأساسية؟ بعبارة أخرى: لماذا يريدون منا أن نعدم ابن خلدون ثانيةً ونحرق الكتب ونحجر العقول استعداداً للمعركة؟ هل هذا هو حقاً شرط الانتصار؟

**الحياة،** ٢٤/١١/٢٠٠٢

# نابليون العربي

أعاد خروج الشريط السينمائي الضخم **نابليون بونابرت في** فرنسا وعواصم أوروبية أخرى الجدل حول شخصية القائد ورجل الدولة الفرنسي ودوره في التاريخ الأوروبي الحديث، بين من يُعظِّم خصاله ويعتبره من كبار القادة في التاريخ وصاحب الفضل الأكبر في حماية الثورة الفرنسية وترسيخ مبادئها في وجه المعارضة الداخلية والمؤامرات الملكية الأوروبية، وبين من يُصنِّفه ضمن مجرمي الساسة الذي تسبّبوا بمغامراتهم في سقوط عشرات الآلاف من القتلى على غير طائل سوى إشباع رغباتهم المريضة وطموحاتهم المجنونة.

ولقد كان منتظراً أن ينزلق الجدل كله إلى مجال السياسة حتى لكأن الجانب الفني قد غاب تماماً أو يكاد. بل إن النجاح الفني أصبح في ذاته تهمة سياسية، فقد رأى البعض أن روعة الشريط تزيده إجراماً، لأنها تمنع المشاهد من اكتشاف التحريف والتشويه الذي لحق ببعض الأحداث التاريخية، أو أنها تجعل مقبولاً مستساغاً أنهار الدماء التي أسالها بونابرت في فرنسا وفي أوروبا وفي بعض المستعمرات لأنها، أي الدماء، تصبح في الشريط جزءاً من جمال الإخراج وبهائه، وجزءاً من الديكورات الأنيقة الجذّابة التي أبدع المخرج ييف سيمونو في انتقائها، وجزءاً من الحياة العادية للأبطال والبطلات الذين اختارهم المخرج من بين أكثر الممثلين والممثلات الفرنسيين شهرةً في عالم الفن السابع.

ولقد استند المخرج في سرد الأحداث إلى كتابٍ لماكس غالو يحمل نفس عنوان الشريط، ما حوّل الجدل أيضاً إلى منافسة بين اليمين واليسار، لأن هذا الكاتب ليس إلاّ المستشار للرئيس الفرنسي السابق فرنسوا ميتران والناطق الرسمي باسم أول حكومة اشتراكية في عهد الجمهورية الخامسة، فضلاً عن ماضيه في أقصى اليسار الفرنسي قبل أن ينتشله ميتران ويحوّله رجل دولة، ولعله قَبِلَ بذلك لأنه كان يتمنى أن يكون ميتران "نابليون" فرنسا الجديد، ثم خاب ظنه بعد ذلك.

ومهما يكن من أمر، فإن الراجح أن نابليون بونابرت لو قُدِّر له أن يعيش زماننا هذا لما قُيض له كل ذلك النجاح ولما ارتقى إلى درجة العظماء الذين يُخلَّد ذكرهم

بالتماثيل المقامة في الساحات العمومية والأشرطة السينمائية التي تُخصَّص لها ملايين الدولارات. بل لربما أحيل إلى محكمة جرائم الحرب منذ أول وهلة عندما بدأ حياته العسكرية يقمع بالمدافع مظاهرات المطالبين بعودة الملكية، أو لصدرت بحقه قرارات قاسية من مجلس الأمن تدين حروبه ضد النمسا وإسبانيا وإيطاليا وغيرها، ولأرهقته منظمات حقوق الإنسان من أمره عسراً بعد الإنقلاب الأبيض الذي قام به ضد البرلمان الشرعي للجمهورية الفرنسية الأولى. لكن بقطع النظر عن الحكم الذي يمكن أن نصدره بحق بونابرت، يظل الدرس الأهم أن التاريخ لا يعيد نفسه مرةً أخرى إلاّ في شكل مهزلة، وأن ما يكون ممكناً في زمان يغدو مستحيلاً في أزمنة أخرى، وما يُعدّ تارة بطولة وفخامة يُعدّ أطواراً أخرى إجراماً وحقارة، كل شيء رهين بمتغيرات الأوضاع والموجات.

ولقد استهوى نابليون بونابرت روّاد النهضة العربية، وعلى رأسهم محمّد علي الذي أمر بترجمة سيرته وفتوحاته العسكرية، لكنه عندما حاول الاقتداء به وتوسيع طموحاته إلى خارج مصر كانت فرنسا أوّل مناوئيه واشتركت مع بريطانيا في مؤامرة خنقه والتضييق عليه سياسياً واقتصادياً وعسكرياً. فانكسرت شوكة أول نابليون عربي، وخمدت أول محاولة جادة لإقامة إمبراطورية إقليمية مهيبة على شكل الإمبراطورية البونابرتية في فرنسا.

وكان أحمد بأي والي تونس من المعجبين أيضاً بالقائد الفرنسي، إلا أنه أدرك أن لا قدرة له على متابعة فتوحاته وغزواته، فاكتفى بمحاولة تقليده في بناء المعالم العمرانية التي تشهد على عظمة الدولة ومنعتها. وزاده سفره إلى باريس إعجاباً بهذا المسلك، فحمّل الدولة مزيداً من النفقات لم تكن قادرة عليها، وكانت المحصلة النهائية أن أفلست الخزينة ومات أحمد باي حزيناً مكموداً.

ومع صعود الحركات القومية في بداية القرن العشرين، احتل بيسمارك في قطاع من الوعي العربي المكان الذي كان يحتله بونابرت، وبدا لبعض المنظّرين القوميين أن غاية ما يحتاجه العرب قائد من هذا النوع يحقق بالقوة نظام الدولة ووحدة العرق، خاصةً وأن بيسمارك بلغ الوعي العربي مغلّفاً في بطانة المثالية الألمانية ذات التوجّه القومي الرومانسي. ولا عجب في ذلك، فقد وقف هيغل ذاهلاً مشدوهاً أمام نابليون وقصص بطولاته، فتداخل بونابرت ببيسمارك وبهيغل وبهيردر. لكن على مستوى التطبيق، لم تنجب القومية العربية إلاّ حكاماً من نوع الحجّاج بن يوسف، ربحوا المعارك ضد معارضيهم العُزل في الداخل وخسروا المعارك الخارجية ضد الأعداء، بينما كانت ميزة نابليون أنه كان يربح على الجبهتين، وكذلك بيسمارك بعده.

ولربما يوجد وجه شبه بيننا وبين الفرنسي اليوم الذي يُقْبِل بشغفٍ على هذا الشريط، فهو مثلنا يعيش لحظات من الحنين إلى الماضي في زمن البؤس. أليست فرنسا اليوم بلداً فقد الكثير من مكانته الدولية وأصبح مهمّشاً منذ أن انهارت الكتلة الشرقية ومنذ أن فقد القدرة على الاستفادة من مواقفه الوسطية في الحرب الباردة بين الاشتراكية والليبرالية؟ أليس الرهان على أوروبا قد آل إلى خسران في مستوى السياسة الخارجية بعد أن أصبحت الولايات المتحدة المتصرّف الوحيد الأوحد في شؤون العالم؟ أين وضع فرنسا اليوم من وضعها أيام الأمبراطور الذي جعلها محور العالم ومركز الثقل فيه؟

وقديماً قال دانتي في **الكوميديا الإلهية**: «ليس من ألمٍ أشدّ من تذكّر العهد السعيد وقت البؤس».

**الحياة**، ١٣/ ١٠/ ٢٠٠٢

# ذاكرة الأحداث

# الدروع الحضارية في أفغانستان الطالبانية

**□ شباط/ فبراير ٢٠٠١ : الملاّ عمر، قائد حركة طالبان المسيطرة على أفغانستان، يأمر بتدمير التماثيل البوذية في هذا البلد.**

كُتب كلام كثير عن القرار الغبي لحكومة طالبان بنسف التماثيل البوذية في أفغانستان التي هي جزء من تراث البلد وتراث الإنسانية جمعاء. والحقيقة أن القرار ليس مستغرباً من حكومة منعت النساء من حق العمل والتعلّم والمداواة، وحدّدت بمرسوم حكومي الطول الشرعي للحية الرجال، وكلّفت شرطة مختصة بمراقبة اللحي والذقون، ومارست إبادة منظمة ضد أقليات دينية مسلمة في بلد يشهد تاريخه الإسلامي على أنه كان ملتقى تعايش سلمي خصب بين مذاهب ساهمت جميعها في بناء حضارة أفغانية متميزة وثرية. وطوال كل ذلك التاريخ لم تتعرّض أي من الدول التي تعاقبت على حكم أفغانستان إلى التماثيل البوذية بالنسف، خاصةً وأنه لم توجد منذ عهد طويل أقليّة بوذية تزاحم المسلمين سياسياً أو حضارياً.

لكن الذي أثار استغرابي حقيقة هو بعض من ذلك الكلام الذي قيل تعليقاً على الحادثة. فقد ورد في شكل مناقشات فكرية ومطارحات استدلالية وتحليلات اجتماعية وسياسية وكأن قرار طالبان يستند إلى رأي أصلاً حتى يُناقش، أو أن سلوكها في هذه القضية وسابقاتها سلوك إنساني قابل للاختلاف.

لا شك في أن مقارعة الرأي ومناقشة الحجّة بالحجّة من الفضائل المحمودة التي نعمل جميعاً على نشرها، لكن ذلك مشروط بأن يكون الرأي رأياً والسلوك سلوكاً. أما إذا كان همجية مطلقة ووحشية سافلة، فإن مجرد مناقشته ولو بالتخطئة والتقويم هو اعتراف ضمني بشرعية وجوده. وهذا ما ينبغي تجنّبه مطلقاً. وما تقوم به طالبان منذ سنوات ليس من الإنسانية بشيء ولا يُناقش ولا يُحلّل، وأدنى درجات التعامل معه هو الشجب والتنديد وتأليب العالم المتحضر لتدخل إنساني في أفغانستان يرمي بحكومة طالبان كلها في مزبلة التاريخ ويرفع عن الإنسان عامةً والأفغانيين خاصةً كابوساً لم يكن أحد يتصوّر أنه ممكن التحقق بعد ثلاثين قرناً من الحضارة الإنسانية.

وإنّي لأتساءل: هل إذا ما قرّر علماء طالبان أن يعيدوا العبودية ويفتحوا أسواق

النخاسة ويبيعوا الرجال والنساء والأطفال، كما يبيعون اليوم المخدرات، فهل سنناقشهم أيضاً بالفتاوى الشرعية والاستدلالات العقلية؟ وهل إذا أصدروا قراراً بتحريم الطعام والشراب (وليس الأمر بغريب، فالأرملة المحرومة من حق العمل هي في مقام المحرَّم عليه وعلى أطفاله الطعام والشراب) سنناقشهم بالدين والمنطق علّهم يهتدون إلى الرأي الصحيح؟

إن هناك أشياء ليس لها إلاّ اسم واحد هو الوحشية، لا هي بالرأي ولا بالموقف ولا بالسلوك. وإذا لم نسمِّ المسميات بأسمائها فذاك وجه من التواطؤ المرفوض. لماذا نستفتي رجال الشرع في هذه القضية؟ هل هي من المشكلات حتى تتطلب الاحتكام، وهل أن قرار طالبان اجتهاد حتى يُواجه باجتهاد آخر؟ إنني أستحضر هنا موقف الشيخ محمد عبده، ذلك الفقيه المستنير حقاً، حينما أصدر رأيه المشهور بجواز ترك التماثيل والصور. ولم يصدر رأيه هذا في صورة فتوى على الشكل المتعارف عليه، بل أجاب عن ذلك في صيغة يجدر اليوم التنبّه إلى ما احتوت عليه من فطنة ونباهة. فقد كانت فتوى في شكل تهكّمي، لأن الشيخ أدرك أن أخذ المسألة مأخذ الجد نوع من الاعتراف بأن المسألة ما زالت جديرة بالنقاش في العصر الحديث، فبدأ فتواه بالعبارة التالية: إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم المثال أو الصورة قد محي من الأذهان، فإما أن تفهم الحكم من نفسك بعد ظهور الواقعة وإما ترفع سؤالاً إلى المفتي....

ثم يواصل الفتوى على هذا النحو التهكّمي غير المعهود، والتهكّم هو موقف العقل المستنير عندما يواجه مسائل تبلغ من الجهل مبلغاً كبيراً فيبطل معها الكلام الجدي ويصبح لغواً، لأن من لم تقنعه الوقائع لا تقنعه الفتاوى، ولأن من المسائل ما يُفهم الحكم فيها بداهةً ولا يطلب الاحتكام والتدليل. وبدل أن يطيل الشيخ في مناقشة الأصول والفروع نجده يحوّل المسألة من المجال الديني إلى المجال الحضاري، لأن ذلك هو مرجع الاحتكام فيها، فينبّه إلى أن من مقتضيات الحضارة المحافظة على التراث بكل أشكاله، لأن العقل الذي لا يحافظ على الصورة والتمثال لا يحافظ على بقية المنجزات الحضارية، فيتساءل مستنكراً: هل سمعت أننا حفظنا شيئاً حتى غير الصور والرسوم؟ ويجيب متأسفاً: ليست ملكة الحفظ مما يتوارث عندنا، وإنما الذي يُتوارث هو ملكات الضغائن والأحقاد تنتقل من الآباء إلى الأولاد حتى تفسد العباد وتخرب البلاد ويلتقي بها أربابها على شفير جهنم يوم الميعاد. أليس هذا الوصف الأخير هو حال أفغانستان اليوم؟

إن فتوى محمد عبده هي الممثّلة للروح الحقيقية للإسلام والحضارة الإسلامية، فالمسألة ليست دينية مرجعها فتاوى الفقهاء بل حضارية مرجعها التأمل في الوقائع. وقد

كان ذاك موقف ابن خلدون أيضاً الذي نبّه في **المقدمة** إلى أن الحضارة كونية وأنها تراكم متعالٍ عن الصراعات بين الدول والعصبيات والأديان، فانتقلت حضارة الفرس إلى العرب (. . .) وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب (. . .) وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك السلجوقية ثم إلى الترك بمصر والتتر بالعراقين. وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة.

ويتهكّم ابن خلدون أيضاً على من لم يفهم هذا الدرس التاريخي، فينقل ما شاهده في أيام صباه في تونس عندما حاول بعض الجهلة هدم الحنايا الرومانية أو ما بلغه عن محاولة البعض في مصر هدم الأهرامات، ويستشهد بما وقع للرشيد عندما قرر هدم إيوان كسرى ولم يستمع إلى نصيحة يحيى بن خالد حتى إذا أدركه العجز بعد ذلك وخاف الفضيحة بعث إلى يحيى يستشيره ثانية في التجافي عن الهدم، فقال: يا أمير المؤمنين لا تفعل واستمر على شأنك لئلا يُقال عجز أمير المؤمنين وملك العرب عن هدم مصنع من مصانع العجم، فعرفها الرشيد وأقصر عن هدمه. وأحسب أن مصير رجال طالبان سيكون مثل هؤلاء، فيعجزون عن هدم ما بقي قائماً منذ أكثر من ١٥ قرناً، لكنني أشك في أن يفهموا الدرس كما فهمه هارون الرشيد أو أن يرجعوا إلى ابن خلدون ليفهموا أن الدول زائلة والحضارة باقية.

ومما رأيت غريباً أيضاً في الكلام الذي كُتب تعليقاً على هدم التماثيل البوذية، ما يصدر عن خلط ساذج في القضايا. فالبعض يتساءل مستنكراً: لماذا كل هذه الضجة حول مصير التماثيل مقابل الصمت أمام كوارث المجاعة والجوع التي تصيب الأفغانيين؟ وكأن العالم هو المسؤول عن تلك الكوارث وليس حركة طالبان التي تواجه مجاعة شعبها بهدم التماثيل البوذية لعلّ الحجارة تتحول خبزاً للأطفال الجياع!

والبعض يتساءل: أليست هذه الحملة العالمية تمهيداً لتدخل غربي في أفغانستان؟ وكأنه يحق لحكومة باسم التصدّي للغرب أن تبيد شعباً وحضارته فنصفّق لبطولاتها! والبعض يكاد يحمّل تصريحاً المسؤولية للأمم المتحدة لأنها لم تعترف بحكومة طالبان مما دفعها إلى المزيد من التطرف والانغلاق، وكأن رجال طالبان كان يمكن أن يتعلموا الحضارة في أروقة الأمم المتحدة وعلى مقاعد الجمعية العامة!

صحيح أن طالبان قد تكون لها غاية سياسية كأن تطلب بعض المكاسب ثمناً لتوقفها عن هدم التماثيل. ولكن بئس الغاية تلك. فبعد الدروع البشرية التي استعملها صدّام حسين يبتدعون طريقة أخرى هي الدروع الحضارية! وليس ذلك إلاّ دليلاً إضافياً على الغباء والتوحش الذي لا يقبل أن يناقش بالشرع أو بالعقل، بل يُقال له توحش وكفى.

**الحياة**، ١٢/ ٣/ ٢٠٠١

# التعاطف مع بن لادن:

# البطل السراب والمعجزة التي لن تقع

---

**□ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١: التفجيرات تدكّ مركز التجارة الدولية في نيويورك وتفتح صفحة جديدة في العلاقات الدولية.**

الكثير من وسائل الاعلام، الغربية خاصة، يُبدي استغراباً، بريئاً أحياناً ومغرضاً في أحيان أخرى، من التعاطف الذي حظي به بن لادن في كثير من قطاعات الرأي العام منذ عمليات التفجير بنيويورك وواشنطن يوم ٢٠٠١/٩/١١، ثم خاصةً بعد بداية الرد الغربي والقصف اليومي لأفغانستان منذ يوم ٧/ ٢٠٠١/١٠. والمقصود طبعاً قطاعات من الرأي العام العربي والإسلامي، سواء في البلدان العربية والإسلامية أم ضمن الجاليات المتحدرة من تلك البلدان داخل العالم الغربي نفسه.

والحقيقة أن ذلك الاستغراب لا يقتصر على المراقبين الأجانب. فكثيرون من المراقبين العرب والمسلمين يتساءلون أيضاً، ولكن بدوافع مختلفة ومن منطلقات مغايرة، عن العوامل التي تفسّر ظاهرة بن لادن، أي مسار تحوّل شخص يحمل أفكاراً متطرفة جداً، ويُساند نظاماً طالبانياً بل هو جزء لا يتجزأ منه، علماً بأن النظام هذا يتسلط قهراً على الشعب الأفغاني المنكوب ويسلّط على الرجال سوط شرطة الأخلاق ليفرض عليهم طول لحاهم ودرجة فتح أفواههم لا فقط عند الكلام في السياسة بل أيضاً عند الابتسام والضحك، فقد قُنّن هذا الأمر أيضاً بمقتضى مرسوم طالباني! والنظام نفسه يمنع النساء، والكثير منهن أرامل شهداء يتولّين إعالة الأبناء القصّر، من الخروج إلى العمل وقضاء الحاجات المعاشية فضلاً عن الاستشفاء والتعلّم، ويحطّم التراث الثقافي لبلد عريق في الحضارة. فكيف أمكن لبن لادن، بل لنظام طالبان نفسه، أن يصبح، ولو لبضعة أسابيع، متمتعاً بالتعاطف وأحياناً بالاعجاب، بل والمساندة أيضاً في كثير من الأحيان؟

أنا شخصياً كنتُ قد دعوت قبل الأحداث الحالية بستة أشهر إلى قيام تحالف

دولي لتخليص الشعب الأفغاني خاصةً والحضارة الإنسانية عامةً من هذا الكابوس الذي اسمه طالبان والذي يمثّل بن لادن أحد أركانه. ورغم أن ما يحدث اليوم مختلف بعض الشيء، فإنّي لستُ مطمئناً على مصير الشعب الأفغاني الذي قد يُعاقب مرتين من دون ذنب: مرة لأن الولايات المتحدة رضيت له بطالبان حاكماً ومرة لأنها قررت أن تغيّر النظام الذي رضيت به في الأمس القريب، ولا أستبعد أن تتضح بعد ذلك نوايا هي مستورة ومعلومات هي الآن مخفية.

لا أشعر إطلاقاً بأي تحسّر حيال سقوط نظام طالبان وبن لادن معه، وأرجو أن يعلن كل من يشترك في هذا الشعور وفي تلك القناعة رأيه بصراحة كي يتغلّب صوت العقل على صوت العاطفة وترجح الكفة أو على الأقل يستوي الميزان، وكي لا ينخدع الناس بزعامات وهمية وحلول للقضايا لا يمكن أن يكون لها ذرة من النجاعة والواقعية. لكنّي مع ذلك أساند من يذهب إلى أن شعور التعاطف الذي يُلاحظ في بعض قطاعات الرأي العام العربي والإسلامي في الداخل أو في الخارج ليس ناتجاً عن غباء أو عن تطرف أو عن التقاء ولو جزئي بالأطروحات الطالبانية. فالظاهرة ينبغي أن تُحلَّل بعمق وتفسيراتها متعددة.

لقد أشار كثيرون إلى عناصر من التفسير السياسي للظاهرة وهي حقيقية، وأرجو أن تكون هذه الأحداث فرصة حتى يتفهمها صنّاع القرار وحملة الأقلام في المجتمعات الغربية. منها أن الكثير من بلدان العالم الثالث سقط ضحية الماضي والتعويض لمن كانوا بالأمس ضحايا صراعات لا مصلحة لهم في الحقيقة منها، وأفغانستان مثال بارز على ذلك. ومنها أن السياسة الخارجية الأميركية هي من قصر النظر بحيث أنها لا تحلّ أزمة إلا لتفتح أزمات أخرى، وكلما أطفأت النار في مكان تركت الرماد متقداً ينذر بحريق جديد. وسياسة الكيل بمكيالين التي بشّر النظام العالمي الجديد بنهايتها لم تزد إلا حدّة وتصلباً منذ سقوط حائط برلين.

لكنّي أعتقد أن التفسير السياسي على أهميته ليس كافياً، وأن هناك مواضيع أخرى لا تقل شأناً ينبغي اليوم أن تُطرح لأنها ضرورية أيضاً في تفسير الظاهرة التي ذكرنا، وأقتصر هنا على مسألتين:

**أولاً**، إلى أي مدى يتحمّل النظام الإعلامي العالمي المسؤولية؟ فأفغانستان أيام الحرب الباردة كانت الشغل الشاغل للدوائر الإعلامية، فلما انتهت المواجهة بين العملاقين لم يكد يبقى في أفغانستان مراسل هيئة إعلامية واحدة، لأن افغانستان في ذاتها لم تعد تهمّ أحداً، لا مصير الشعب ولا مصير البلاد ولا الأطفال الجائعين والنساء الثكالى. وعندما قُرعت طبول الحرب بعد أكثر من عشر سنوات على النسيان لم يكن

المرجع والحكم ما يعرفه الناس عن الوضع في ذلك البلد، لأنهم لا يعرفون الشيء الكثير، فحلّت الصور الخيالية محل الوقائع والأحداث: صورة المسلم الإرهابي في بعض قطاعات الرأي العام الغربي، وصورة القائد البطل المخلّص في بعض قطاعات الرأي العام العربي والإسلامي؛ إنه خيال يواجه خيالاً، والمشكلة الحقيقية هي غياب الإعلام الموضوعي والمتابعة للأحداث على الأمد البعيد. فالحاضر لا يُفهم من الحاضر بل في علاقته بالماضي ومجموع التطورات التي أفرزته، والإعلام العربي تحديداً هو الجزء من هذه المشكلة لأنه إذا اهتم بالشأن الأفغاني فلا يكون ذلك إلاّ من الوجه السياسي السطحي، وقليلاً ما قرأت تحقيقات ميدانية عن الواقع اليومي للمرأة هناك أو عن تجارة المخدرات لدى من يزعمون احتكار النقاء الأخلاقي.

**ثانياً**: هل تُصنّف ظاهرة التعاطف التي أشرنا إليها ضمن السلوك الواعي المعقلن الذي يُحاسب بلغة المواقف ومعايير الصحة والخطأ، أم ضمن النفسيات الجماعية اللاشعورية المرتبطة بما تناوله الدكتور مصطفى حجازي في كتاب مشهور: **سيكولوجية الإنسان المقهور**، حيث يعبّر عن القهر باختلاق مرضي لبطل وهمي تُسبغ عليه كل الصفات الخلاّبة. وكما يقول حجازي: إنها من نوع التماهي الإسقاطي، بمعنى أن الإنسان المقهور يسبغ على شخص الزعيم كل تصوراته الطفلية بالقوة والقدرة وكل مُثُله العليا، ويجعل منه باختصار الصورة النقيض تماماً لصورته عن نفسه والتي يجهد في الهروب منها لأنها نموذج النقص والمهانة، وطبعاً تكون النهاية دائماً خيبة الأمل ومزيداً من الشعور بالقهر، لأن المعجزة لا تتحقّق والقائد الموهوم مجرد سراب.

**الحياة**، ١٤/١٠/٢٠٠١

# أسئلة بورديو ومسائله

□ **كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢: وفاة عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو.**

اليوم الخميس، الساعة الثامنة ليلاً، النشرات الإخبارية لكل قنوات التلفزة الفرنسية تفتتح بالنبأ ذاته: وفاة عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو في أحد المستشفيات الباريسية.

الحدث ليس فقط موت بورديو، كان ذلك منتظراً نتيجة معركة يائسة ضد السرطان خاضها طيلة أسابيع عديدة، الحدث هو أيضاً أن تتصدر وفاته واجهة الأحداث ويُعامل مثل كبار النجوم. لم يُرَ هذا منذ وفاة ميشيل فوكو عام ١٩٨٤. وجه الغرابة أن بورديو ظل طيلة حياته رافضاً أن يدخل التلفزيون بيته، رافضاً الظهور في الحوارات التلفزية العامة إلاّ في ما ندر، وهو الذي كتب مؤلفاً شهيراً عنوانه **حول التلفزيون** (١٩٩٦) حمّل فيه الإعلام المرئي مسؤولية نشر الجهل وتعميمه وتكريس التسلّط وتلطيفه، إلى حد اتهامه بأنه أصبح يهدّد الحضارة.

هل كان هذا الاهتمام بموته مكسباً له ضد الإعلام المرئي أم مكسباً لهذا الإعلام ضده؟ هل قلب المعادلة بأن فرض نفسه على التلفزيون بدل أن يُفرض هذا عليه؟ أمْ إنه انتهى بدوره مجرد حَدث يوظّفه الإعلام للتعمية حسب آليات حلّلها بدقة وبراعة في كتابه المذكور؟

مات بورديو، عالم الاجتماع المزعج، الذي وُصف بكل النعوت، خاصةً منذ أن قرر ذات يوم من عام ١٩٩٥ أن يخرج عن صمت المكاتب وينزل إلى الشارع في مقدمة الحركة الاحتجاجية الكبرى التي شهدتها فرنسا واشتهرت بتسمية "ديسمبر الأحمر". ثم بعد ذلك بدأ حملة ضارية ضد الإعلام والإعلاميين. وفي السنتين الأخيرتين اصبح وجهاً من الوجوه البارزة للحركة المناهضة للعولمة.

لم يسبق لعالِم اجتماع، منذ كارل ماركس، أن واجه مجتمعه بهذا القدر من الحدة والحماسة النضالية: ثلاثون سنة من البحث السوسيولوجي وأكثر من أربعين دراسة ضخمة، عدا المقالات والمحاضرات، دارت حول محور واحد: كشف الآليات

الخفية للهيمنة والممارسات التسلّطية التي تذوب في الثقافة الجمعية فتغدو مستساغة بل مطلوبة. أكثر تلاميذه المتحمّسين له يقرّون بأنه كان مسرفاً في التوجس، يرى آثار الهيمنة والتسلّط في كل شيء، لكن هذا التوجس جعله يرى ما لا يراه غيره وما فات تقنيي الاستمارة والسبر ممن جعلوا علم الاجتماع صناعة بلا نظرية، وافتراضات بلا فلسفة جامعة، واستنتاجات بلا تمحيص للأيديولوجيا التي توجّهها.

حلّل بورديو الآليات الخفية التي تتكرس من خلالها الهيمنة وتلطف بحق الشرائح الهشة من خلال دراساته العديدة التي تابعت تطور المجتمع الجزائري من العهد الاستعماري إلى طور بناء الدولة المركزية. وكشف الطبيعة التسلّطية للتعليم ومؤسساته وطرائقه البيداغوجية من خلال كتب باتت مشهورة وإنْ بدت بحق متعسّفة في غير قليل من استنتاجاتها. وسخّر ثلاث دراسات ضخمة لينسف علم الجمال الكانطي، مؤكداً أن التقابل هيكلي بين جمالية الشكل التي تميز الذوق البورجوازي وجمالية الوظيفة التي تميز الأذواق الشعبية، فلا معنى لمفهوم الجمال خارجاً عن التناقضات التي تميز العلاقات الاجتماعية. وقد فاجأ الجميع بكتاب ضخم في التحليل الاجتماعي للظاهرة الأدبية، عنوانه **قواعد الفن**، ثم بكتابين في الفلسفة: **الانطولوجيا الفلسفية لدى مارتن هايدغر** و **التأملات الباسكالية**. كما سخّر عدة كتابات لكشف العوامل المستبطنة التي توجّه الحقل الإعلامي في المجتمعات الديموقراطية فتجعله، رغماً عنه، بوق دعاية للأطراف المهيمنة في المجتمع.

وقع بورديو في تناقضات كثيرة، أهمها على الاطلاق أنه ظل ثلاثين سنة يعمل على إثبات الحضور المتخفي لجهاز الدولة في مسارات التسلّط التي تمارس ثقافياً عبر مؤسسات تبدو مستقلة ومحايدة، مثل الجامعات والمتاحف ووسائل الاعلام، ثم أصبح بعدها من أشد المناوئين للعولمة لأنها تقوّض جهاز الدولة وتقضي على السند الأخير للمهمّشين والمحرومين.

اتهمه الماركسيون بأنه كان أشد إضراراً بماركس من كل علماء الاجتماع الليبراليين، لأنه وسّع مفهوم الهيمنة وأفرط في ربطها بالاستراتيجيات الثقافية والرمزية إلى أن غابت مقولة الصراع الطبقي أو أصبحت باهتة شاحبة. أما عالم الاجتماع الأميركي جيفري ألكسندر فيتّهمه بالعكس تماماً، فلا يعدو بورديو في رأيه أن يكون ماركسياً مستتراً انقذ ماركس من النسيان بأن أعاد صياغة مقولة الصراع الطبقي صياغة يقبلها الذوق المعاصر. قال عنه زميله ريمون بودون إنه مفكّر أيديولوجي، واتهمته صحيفة **ليبراسيون** اليسارية وكذلك مجلة **إيسبري** بالشعبوية. كُتبت ضده مؤلفات نقدية عنيفة، منها **المثقف والسياسة: محاولة لدراسة الإرهاب السوسيولوجي لبيار بورديو**

للباحثة جانين فرديس لورو، تتّهمه بأنه يمارس الهيمنة والتسلط في حقل العلوم الاجتماعية تحت عنوان مقاومة الهيمنة وكشف التسلط في الحقلين الاقتصادي والسياسي.

وربما عُدّت هذه أيضاً من تناقضات بورديو، لكن الرجل لم يكن يزعجه أن يُتهم بالتناقض، بل أقرّ بذلك في بعض الردود. أجل، إن الباحث الذي كرّس نفسه لكشف استراتيجيات الهيمنة قد هيمن على حقل الدراسات الاجتماعية حتى لم يعد بدّ لكل باحث أن يستعير قليلاً أو كثيراً من مصطلحاته، أو على الأقل أن يبدأ بمناقشتها وردها.

لم تقتصر سلطته على مجال اختصاصه، بل تعدّت علم الاجتماع إلى الفلسفة والأدب والعلوم اللغوية والاقتصاد. كما لم تقتصر على العالم الفرنكوفوني، فقد كان تأثيره ذا بال في السوسيولوجيا الأنغلوسكسونية بعد ترجمة العديد من أعماله إلى اللغة الإنكليزية. والكثير من المفاهيم التي نحتها أصبحت شائعة في الثقافة العربية أيضاً، إما أنها انتقلت إليها عبر الاطلاع والترجمة أو أنها اشتهرت بواسطة ما. ومن أهمّ هذه الوسائط أعمال الأستاذ محمد أركون، الذي تأثر بجزء مهمّ من أبحاثه.

خسر بورديو معركته الأخيرة ضد السرطان، وكان قبلها قد خسر معارك اجتماعية عديدة خاضها منفرداً ضد المؤسسات، لكنه ربح أيضاً معارك كثيرة. ومنذ أكثر من خمس وثلاثين سنة دخل عالم الشهرة ولم يغادرها. كان ذلك في الستينات وقت أن كان كلود ليڤي ستروس يتربع على عرش الدراسات الاجتماعية. بين البنى الأولية للقرابة والانثروبولوجيا البنيوية، كان الأخير قد قضى تماماً أو كاد على المنهجيات والنظريات التي كانت توجه الإثنولوجيا التقليدية. كان علماء الاجتماع الاستعماريون ينطلقون من مسلمة ضمنية مفادها أن المجتمعات الأكثر رقياً في العلم والصناعة هي الأكثر عقلانية في تنظيم العلاقات الاجتماعية. كانت طرائق تنظيم الزواج مثلاً تبدو لهم اعتباطية، وأحياناً وحشية، في المجتمعات الموسومة بالبدائية، لكن ليڤي ستروس أثبت أن أكثر المجتمعات بدائية (أو بالأحرى: برية) يقوم على نظام عقلاني صارم في العلاقات الاجتماعية وأن الأشكال الأولية لهذه العلاقات هي ذاتها في كل المجتمعات، سواء الموسومة بالتقدم أم بالبدائية، وأنها جميعاً يمكن أن تُختصر في عدد محدود من القواعد.

أما بورديو، الذي كان يعمل في ريف الجزائر، فقد حقّق مكسبين لا واحداً. فقد استفاد من جهة من هذه الثورة المفهومية وصاغ أبحاثه حول المجتمع الجزائري في إطارها. وسيبقى خالداً ذلك التحليل الرائع الذي قدمه لموسم جني الزيتون وأبان من خلاله درجة العمق والتعقد في عمليات تبدو في ظاهرها رتيبة بسيطة، والثراء الدلالي

والتأويلي الذي تسفر عنه إذا ما حُلِّلت بعمق أبعادها الثقافية الكامنة.

انتصر بورديو للاتجاه الجديد فاستفاد من الصيت الذي بلغه لكنه تملّص أيضاً منذ البداية مما اتضح لاحقاً أنه نقطة الضعف فيه، واكتشف نقطة الضعف هذه من خلال ما كان يُسمّى "الزواج العربي". علماء الاجتماع الأوروبيون الذين درسوا المجتمع الجزائري أو مجتمعات عربية أخرى دراسة تقليدية صدمهم وأثار حفيظتهم هذا الزواج، أي زواج الرجل بابنة عمه، لأنه يكاد يُصنّف في أوروبا من قبيل انتهاك المحارم.

المنوال الذي صاغه ليڤي ستروس رياضياً بدا غير كافٍ بدوره لتفسير هذا النوع من الترابط بين الجنسين. فقد رأى بورديو أن الدافع الحقيقي لهذا الزواج يتعلق بعامل ثقافي رمزي هو الشرف. فشرف رجل العائلة قبل نسائها، يقتضي أن تحجب ابنة العم عن الرجال سوى أبناء عمومتها. لكنها إذا بقيت محجوبة قلّت حظوظها في الزواج. والحال أنّ العنوسة تعتبر أيضاً إخلالاً بالشرف. لذلك يصبح واجباً أخلاقياً على الرجل أن يتزوج ابنة عمه محافظة على شرف العائلة في الحالين.

والجزائر التي الهمت بورديو أولى أعماله سوف تلهمه أيضاً أواخرها. فما العمل أمام الغزو المرعب للعولمة والليبرالية المتطرفة؟ هذا هو السؤال الذي بات يؤرق بورديو منذ منتصف التسعينات، والذي دفع به إلى الخروج من مختبرات البحث إلى المجتمع اليومي الصاخب. وفي تلك الفترة كان العالم كله يتابع بقرف الاستراتيجية الجديدة التي اعتمدها الأصوليون الجزائريون والمتمثلة في تصفية المثقفين بالاغتيال أو الإرهاب. وعلى عادته قرأ بورديو الحدث على غير ما قرأه الآخرون، فكانت دلالته بالنسبة إليه أن كل المشاريع التي تبغي نقض الحضارة تبدأ أولاً بالقضاء على المثقفين. وفجأة أحسّ أن نضاله ضد الشبكات الاعلامية الضخمة المرتبطة بالرأسمال المضارب وضد الليبرالية المتطرفة هو من نفس طبيعة نضال المثقفين الجزائريين. فالعولمة مثل الأصولية تمثل في نظره، على طريقته في التهويل المبالغ فيه أحياناً، تهديداً للحضارة ونقضاً لها. ومشكلة المثقف الذي يُسكت صوته الارهابُ الأصولي هي من نفس طبيعة المشكلة التي يواجهها المثقف في البلاد الديموقراطية المعولمة، عندما يُزاح كلياً عن فضاء الحوار العام الذي تحتكره وسائل الاعلام.

وإذا كان ماركس قد دعا سابقاً عمال العالم إلى الاتحاد تصدياً للرأسمالية، فإن شعار بورديو ضد العولمة كان يا مثقفي العالم اتحدوا. فبعد قيادته اللجنة الدولية لمساندة مثقفي الجزائر، في الوقت الذي كان يتقدم مظاهرات العمال الفرنسيين المضربين، أصدر نصاً شهيراً نشره أولاً تحت عنوان من «أجل أممية للمثقفين»، ثم بعد ذلك «من اجل اتحاد محترفي الكونية»، حيث يؤكد أن المثقف يتميّز عن غيره من

أعضاء الهيئة الاجتماعية بما أسماه مفارقة الانتماء. فهو من جهة ينتمي إلى تلك الحقول المستقلة نسبياً بذاتها مثل الفلسفة والفن والأدب والعلم، وهو من جهة أخرى ينتمي إلى المجتمع الذي يخضع لاستراتيجيات الهيمنة المادية والثقافية للشرائح المحظوظة.

هذا الوضع المتميز هو الذي يسمح له بأن يطل من حقل الاختصاص ليؤثّر في المسار الاجتماعي العام من دون أن يصبح خاضعاً بدوره لتلك الاستراتيجيات التسلطية. فهل كانت أممية المثقفين آخر شطحات بورديو، أم كانت ومضة عبقرية تضيء السبيل للمقاومة وتحفظ الثقافة والحضارة من الاندثار؟

**الحياة**، ٣/٢/٢٠٠٢

# المسلمون والجمهورية

☐ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣: قيام أول مجلس يمثّل مسلمي فرنسا.

شهدت فرنسا ميلاد أول مجلس تمثيلي للمسلمين عام ٢٠٠٣. هذا الإنجاز انتظرته الجمهورية وحلمت بتحقيقه منذ أكثر من عشر سنوات، وأصبحت تراه ملحاً لا مناص منه منذ أن أصبحت قضية الإرهاب تملأ الدنيا وتشغل الناس.

إذا أحجمنا عن التكهّن بمستقبل هذه الهيئة، فلنقرّ على الأقل بأن هذا الإنجاز قد حصل في ظل خلط إعلامي خطير، هو جدير بأن يُدرس بعمق كي تتحدّد الكثير من مواطن سوء التفاهم بين المسلمين وغيرهم عندما يتطرق الحديث إلى الإسلام وقضاياه.

لقد عمّ الخلط أوّلاً بين المسلمين المنتمين إلى الثقافة والدين الإسلاميين والمسلمين الذين يقيمون الشعائر الدينية في فرنسا بصفة جماعية، فكانت وسائل الإعلام تتحدّث عن هذا المجلس وكأنه ممثل لهذين الصنفين معاً. وهذا أمر خطير في ظل جمهورية علمانية، لأنه يخلق الانطباع في نفس المواطن الفرنسي العادي بأن المسلم ليس مواطناً مثله بل شخص ينتمي إلى طائفة دينية مُريبة تسعى الجمهورية إلى اتقاء شرّها في عالم ما بعد أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وفي مناخ يتميّز بتنامي الخوف من التهديد الإسلامي المزعوم في فرنسا وغيرها من مجتمعات العالم الغربي.

ومن أسفٍ أن المسلمين أنفسهم يقدّمون خطاباً يكرّس هذا الخلط، ناهيك عن أنه لا تتوافر ألفاظ حديثة معترف بها تميّز بين الانتماء الثقافي والانتماء الشعائري، عكس ما نرى عليه الأمر في اللغات الغربية. إن تواصل هذا الوضع يمثّل إحراجاً متواصلاً للمسلمين، خاصةً في ظل إسلام الأقليات في الغرب.

فالمفروض في المسلم الفرنسي، سواء أكان حاصلاً على الجنسية الفرنسية أم كان مقيماً بصفة شرعية، يُمثّل في الهيئات الوطنية والمحلية وضمن مؤسسات الجمهورية التي تشمل كل المواطنين بقطع النظر عن انتماءاتهم الدينية. أما القضايا المتصلة بالشعائر الدينية ذات الصبغة الجماعية، مثل إدارة المساجد وجزارة اللحم الحلال وتحديد مواعيد الأعياد الدينية... الخ، فتتولاّها هيئة من المختصين. في المقابل، فإنّ

القضايا الاجتماعية الأخرى المتعلقة بالأوضاع المعيشية والثقافية وغيرها ينبغي أن تُعالج ضمن مؤسسات المجتمع المدني التي لا تقوم بدورها على عامل الانتماء الديني.

إنه لمن الخطر بمكان أن يُعتبر المجلس التمثيلي شاملاً لهذه الوظائف الثلاث جميعاً، لأنه سيصبح حينئذ أفضل ذريعة لإبعاد المسلمين عن الحياة الاجتماعية والسياسية، بزعم أن تمثيلهم يتمّ عبر قنوات غير تلك التي يستعملها عامة المواطنين. والإسلام الذي يمثّل اليوم الدين الثاني في فرنسا، وفرنسا التي كان يُقال عنها في العهد الاستعماري إنها القوة الإسلامية الأولى، كلاهما ليس غريباً عن الآخر كي تقوم بينهما علاقة خارجية، فالإسلام جزء من التاريخ الفرنسي والثقافة الفرنسية والحياة اليومية في فرنسا، مثلما هي حال الأقليتين البروتستانتية واليهودية.

ههنا نصل إلى الخلط الثاني الذي يفوق الأول خطراً. إن وسائل الإعلام لا تفتأ تتحدّث عن "الخصوصية الإسلامية"، والمتابع للملفات الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع في وسائل الإعلام السمعية والمرئية والمكتوبة يصيبه الذهول من غياب الوعي التاريخي بالأمور. الكل يبدو متفقاً ("الممثلون" المختارون للحديث باسم الإسلام والمسلمين و"المختصون" في الإسلام المعتمدون لدى الإعلام الفرنسي) على أن "الخصوصية" الإسلامية تدعو إلى تمثيل من نوع خاص. يغيب عنهم أو يتجاهلون أن باباً رئيسياً من التاريخ الفرنسي الحديث ثم المعاصر عنوانه: في عسر إيجاد صيغ مقبولة لتمثيل الأقليات الدينية والعرقية في فرنسا. وعلى عكس ما يُقال، لا تمثّل الحالة الإسلامية المثال الأكثر تعقداً في هذا المسار، بل العكس هو الصحيح؛ إنها الحالة الأكثر يُسراً والأخفّ عاقبة، ويكفي أن نراجع التاريخ للتأكّد من ذلك.

عندما بدأت البروتستانتية في الانتشار في فرنسا في القرن السادس عشر لم تجد فرنسا الملكية صيغة مناسبة لاستقبال الوافد الجديد إلا بعد قرنين من الاضطراب والمجازر التي أوقعت آلاف الضحايا. هل نحتاج إلى التذكير بموقعة سانت برتليمي المشؤومة حيث قُتل حوالى ٣٠ ألف بروتستانتي في ليلة واحدة وفي مجزرة مروعة أوقعت عدداً من الضحايا يفوق بكثير ما أوقعته تفجيرات نيويورك، في فرنسا التي لم تكن تعدّ آنذاك أكثر من ٣٥ مليون نسمة، وفي عصرٍ لم تكن قد ظهرت فيه بعد المتفجرات والقنابل؟ أم أننا نحتاج إلى التذكير بالحروب الدينية التي تلتها وتواصلت أكثر من عشرين سنة؟ وهلاّ تذكّرنا ما خلفته المواجهات بين الكاثوليك والبروتستانت من اشمئزاز ونقمة كما قرأنا جميعاً في كتابات فلاسفة الأنوار من ڤولتير إلى روسو إلى ديدرو. . الخ؟ لماذا تنسى أوروبا تاريخها وما تخلّله من عنف ومآسي وتكبّل الآخرين باسم الخصوصية؟

ثم عندما بدأت اليهودية تحتلّ مواقع مهمة في القرن السابع عشر، بسبب تنامي الإقتصاد الرأسمالي، لأن اليهود كانوا ممنوعين من امتلاك الأراضي في العهد الإقطاعي، شهدت فرنسا مدّاً لاسامياً تواصل طويلاً، فنال اليهود من الاتهام والاضطهاد ما نال. لماذا تنسى أوروبا أنها هي التي ابتدعت الغيتو؟ ولماذا لا تتذكر فرنسا من قضية الضابط دريفوس إلا إميل زولا، وتنسى شارل موراس الذي كان أكثر شعبية منه (آنذاك)، واستهوى الرأي العام نظرية مفادها أن اليهودية هي العدو الألد للفرنسيين لأنها تقاطع الكونيات الشيطانية الثلاث: الاشتراكية والماسونية والبروتستانتية؟ أم لماذا ننسى أن **بروتوكولات حكماء صهيون** التي استعملتها المخابرات الروسية ثم الألمانية ضد اليهود إنما ظهرت صيغتها الأولى في فرنسا على يد كاتب يُدعى موريس جولي وكانت غايته من نشرها ترسيخ فكرة أن اليهود يتربصون شراً بفرنسا في ظرف جدال حول قضية تمثيلهم في النظام الجمهوري. ولا مثال أكثر تعبيراً على أن الاندماج اليهودي في المجتمع الفرنسي ظل ضعيفاً من المساعدات التلقائية التي لقيها الألمان للكشف عن يهود فرنسا والإيقاع بهم في الحرب العالمية الثانية.

إن دخول الأقليات الحياة العامة واندماجها في النسيج الاجتماعي وتحوّلها إلى وضع المنافس لبقية القوى الاجتماعية إنما يُحدث دائماً اضطراباً في البناء العام للدولة والمجتمع، وقد كان الأمر يؤول إلى حروب ومجازر وضحايا كثيرة، إلى أن استقرت الديموقراطية نظاماً للحُكم في البلدان الغربية، فغابت مظاهر العنف، لكن لم تغب مظاهر العسر. فالأمر على درجة من التعقيد تقتضي أن تنضج الأفكار ويتطوّر السلوك وتستعد الأذهان، والولادة عسيرة في كل حال ولا بد من الزمن الطويل والعمل المتأني. فما يُقال من أن الإسلام حالة عصيّة في وضع ديانات الأقلية في فرنسا خطأ واضح، إذ لم تبدأ محاولة إدماجه رسمياً في هيكل تمثيلي إلاّ عام ١٩٩٠، في عهد وزير الداخلية الإشتراكي بيار جوكس، ثم تخلّى عن المشروع خلفه اليميني شارل باسكوا، الذي فضّل ابتداء من عام ١٩٩٣ الاعتماد على هيئة قديمة هي مسجد باريس، ثم أعيدت الكرة عام ١٩٩٦ لكن حالة التعايش بين اليمين واليسار حالت دون اتخاذ قرارات واضحة في هذا الشأن، وأخيراً قرّر الوزير الإشتراكي جان بيار شيفنمون فتح استشارة موسعة حول الموضوع انتهت إلى النتيجة التي غنم ثمارها وزير الداخلية الحالي، اليميني نيكولاي سركوزي.

إن عشر سنوات في تاريخ الجمهورية ليس بالعهد الطويل، وإنْ بدت كذلك في أذهان المواطنين ولدى وسائل الإعلام. وإذا توقعنا أن الحل الذي توصلت إليه الجمهورية الآن هو الحل الصائب، فإن "الحالة الإسلامية" ستكون أكثر الحالات يُسراً

وأقلّها طولاً للوصول إلى الصيغة المرضية في تاريخ فرنسا. أما إذا اتضح أن هذا الحل تشوبه النواقص الكثيرة، فإن ذلك سيكون دليلاً على أن الجمهورية قد تسرّعت في الحسم ونسي ممثّلوها أن هذا النوع من القضايا لا يُحلّ بالقرارات الإدارية.

**الحياة،** ٥/١/٢٠٠٣

# أسلحة الدمار الشامل بين كوريا والعراق

**□ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢: الرئيس الأمريكي يتهم العراق رسمياً بتطوير برامج أسلحة دمار شامل ويلوّح أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة بتدخل عسكري منفرد.**

قديماً ذكر المناطقة أن كل قياس مع وجود الفارق قياس باطل، ولعلّه من الجدير أن نتذكّر هذه القاعدة القديمة في صدد مراجعة ملفين، الملف العراقي والملف الكوري، والاتجاه إلى مقارنة ما يبدو لأول وهلة تناقضاً في طريقة تعامل الولايات المتحدة مع وضعين من نفس الصنف.

مبدئياً، يبدو فعلاً من المفارقات المذهلة أن نظاماً يُكرّر صباح مساء أنه يمتلك قدرات نووية ويعترف في تحدّ أنه كان يرعى برنامجاً سرّياً ويعيد أمام عدسات الصحافيين تشغيل المفاعلات ثم يُعامل باللين ويُواجه بالوساطة والحوار والترغيب ولا يُعرض أمره على مجلس الأمن للعقاب ولا تُرسل إليه فرق التفتيش ولا تقوم عليه الدنيا وتقعد ولا يُحاصره آلاف الجنود وتُجيّش له الغواصات والطائرات والبارجات. في حين أن نظاماً آخر يكرّر صباح مساء أنه لا يملك أية أسلحة دمار شامل، نووية أو جرثومية أو كيميائية، والأقمار الصناعية تُراقبه فلا تجد شيئاً تؤاخذه عليه، ومئات المفتشين يجوبون أراضيه بكل حرية فلا يعثرون على الأثر البسيط الذي يُدينه، ومع ذلك يصدر الحكم قبل انتهاء التحقيق، وتحتلّ أمريكا في شأنه موقع المحقّق والقاضي والمدّعي والجلاّد في آن واحد.

وما يزيد هذه المفارقة غرابةً أننا لسنا أمام نظامين مختلفين في طبيعة العلاقة بالولايات المتحدة. فلسنا أمام حالة تُقاس على وضع الفلسطينيين والإسرائيليين، من حيث أن القوة الأعظم تُمارس الحيف الواضح لصالح الطرف الثاني لعلاقة تربطها به، علاقة تحالف استراتيجي وتلاقٍ أيديولوجي. ففي حالة العراق وكوريا الشمالية لا يتضح الفارق من وجهة النظر الأمريكية التي صنّفت النظامين في خانة ما أسمته "محور الشر"، الموسوم عندها بالحكم الاستبدادي والتعدّي على حقوق الإنسان ومساندة الإرهاب وامتلاك أسلحة الدمار الشامل... وما إلى ذلك من النعوت التي

يغدقها المسؤولون الأمريكان بدون حساب على "الأنظمة المارقة"، حسب تصوّرهم.

مع ذلك، لا تعدو هذه المفارقة أن تكون شكلية، لأننا إذا تجاوزنا مستوى التشابه الظاهري برزت فوارق رئيسية تُميّز بوضوح بين الملفين العراقي والكوري.

يتمثّل الفارق **الأول** في أن الولايات المتحدة في كل الحروب التي خاضتها بعد الحرب الكونية الثانية لم تُهاجم أبداً القويّ من أعدائها، فهي لا تُهاجم إلا الحلقة الأضعف لترهب من خلالها الآخرين، مع التضخيم دائماً من قوة الطرف الذي تُهاجمه لتعظيم أثر الترهيب في نفوس الآخرين. وكلما وُجد طرفٌ يُشاغبها وطرفٌ آخر أكثر منه مشاغبة إلا وهاجمت أقلهما قوّة وليس أكثرهما شغباً. عندما كان محور الشر الشيوعيةُ الزاحفة في آسيا لم تشن الولايات المتحدة الحرب على الاتحاد السوفياتي أو الصين بل على فيتنام، وعندما كان محور الشر الثوراتُ التي تهدّد أمريكا اللاتينية حاصرت الولايات المتحدة كوبا ونيكاراغوا لكنها لم تتدخل في حرب مباشرة إلاّ في باناما الضعيفة وضد رئيسها نورييغا الذي لم يكن يتمتع بأية مؤهلات للتحدّي. ومع قيام الثورة الإيرانية كان محور الشر إيران وسوريا وليبيا لكن الولايات المتحدة، بعد محاولة صغيرة انتهت بالفشل وذكرتها بعسر المهمة، لم تواجه مباشرةً إيران ولا سوريا بل ليبيا وهي الحلقة الأكثر ضعفاً بين الثلاثة. وفي كل مرة تضخّم الولايات المتحدة قوة المستهدف لتضخيم قيمة الانتصار الذي تحقّقه.

ويتمثّل الفارق **الثاني** في أن كوريا الشمالية والعراق كليهما من بلدان العالم الثالث، والعراق أغنى من كوريا الشمالية، وهذه الأخيرة فقيرة إلى حد المجاعة. لكن كوريا قوية عسكرياً ولا تُقارن بالعراق، لأنها تصنع الأسلحة ولا تكتفي باستيرادها، وقدراتها في التصنيع متطورة، والتكنولوجيا التي تمتلكها مرعبة ويمكن أن تشكّل خطراً حقيقياً، وليست من نوع صواريخ "سكود" ومشتقاتها التي تُطلق للاستعراض ولا تصيب إلاّ العدد القليل من البشر ولا تُسفر إلا عن أضرار متواضعة. إن كوريا الشمالية قادرة على أكثر من ذلك بكثير، والولايات المتحدة تُدرك ذلك وتضبط النفس عن المجازفة.

ويتمثّل الفارق **الثالث** في الوضع الجيوستراتيجي المختلف بين الحالتين العراقية والكورية. فنظام العراق لم يكن يلقى سنداً حقيقياً من أي من جيرانه، فبعضهم خبر شرّه، والبعض الآخر اعتبره مسؤولاً عن الوضع الذي تردّت فيه المنطقة. والجميع لم يكن ليُجازف بحال فيُعادي الدولة الأقوى في العالم من أجل صدام حسين، بل ولا من أجل الشعب العراقي. فمشاعر التضامن، حتى لو كانت قوية صادقة، لا تتغلّب على حسابات الربح والخسارة التي هي اللغة المعتمدة في الفعل السياسي. أما كوريا الشمالية

فهي جارة الصين وحليفتها، ولا أحد قادراً على أن يتكهن بنوايا العملاق الزاحف وما قد يُقدم عليه وكيف سيكون موقفه إذا ما شنّت أمريكا حرباً في المنطقة. وأقلّ الاحتمالات أن تستغل الصين الفرصة فتغزو بدورها تايوان بذريعة تختلقها في الوقت المناسب. فالأمريكان لا يُجازفون ولا يُقدمون على أمر إلاّ وقد درسوا كل الاحتمالات وتوقعوا كل الافتراضات وسبروا واقعاً إقليمياً في غاية التعقيد، غير عابئين بالتحدّيات ولا بالانتقادات.

ويتمثّل الفارق **الرابع** في أن الولايات المتحدة كانت تعلم أن أية عملية عسكرية في العراق قد تدفع إلى قيام بعض المظاهرات وردود الفعل الشعبية في المنطقة، لكنها لن تؤدي بحالٍ إلى انتفاضات أو انقلابات أو تغيير أنظمة الحكم، أو بالأحرى لن تتغيّر الأنظمة تغيّراً جذرياً من شأنه أن يضرّ بمصالحها. لكن الأمر مختلف في المنطقة الآسيوية لسببين، **أولهما** المخاطرة بالوضع في كوريا الجنوبية التي يتوافر فيها هامش من الديمقراطية وتتعاظم، لأسباب أخرى، مشاعر العداء للسياسة الأمريكية، **وثانيهما** المخاطرة بالوضع الاقتصادي في تلك المنطقة التي أصبحت القلب النابض للاقتصاد العالمي ومحرك نموّه.

يتعيّن أخيراً أن نُلحق فارقاً **خامساً** هو أن الولايات المتحدة تُصنِّف المشكل الكوري ضمن بقايا المواجهة مع الشيوعية والمشكل العراقي ضمن المواجهة الجديدة مع ما تُسمّيه الإرهاب. **الأول** تُعالجه بالمحاصرة الاقتصادية التي أثبتت نجاعتها وقد أدّت بالشيوعية إلى الاختناق ثم الانهيار، **والثاني** بالتدخل العسكري المضمون العواقب الذي ينعش صناعاتها العسكرية. ليست العداوة الأمريكية من نوع العداوة الكلامية الموتورة التي يواجهها بها أعداؤها ثم ينهزمون؛ إنها عداوة مدروسة ومرتبطة بمؤسّسات وقوى ضغط ومصالح وموازنات ومخطّطات، لذلك يتحدّد التوقيت المناسب حسب توفر عوامل الانتصار السهل.

من أجل ذلك كان الملف الكوري مختلفاً في تناوله وتخطيطه وتسييره عن الملف العراقي... اختلافاً منطقياً!

**الحياة،** ١٢/ ١/ ٢٠٠٣

# «ضد الاحتلال» ثم ماذا؟

لطالما اشتكى المسؤولون الأمريكان من أن الصحافة العربية تصوِّر الولايات المتحدة على أنها العدو وتجعل هذه الصورة المحور الرئيسي لتحاليلها السياسية. ومن الواضح أن عشرات الملايين من الدولارات التي ضختها المصالح الأمريكية منذ عام ٢٠٠١ إلى الآن كي تعدّل من صورتها في العالم العربي لم يكن لها نصيب وافر من النجاح، وغاية ما حققته أنها ملأت جيوب بعض المنتفعين أو أثرت رصيد شركات الدعاية التي تُمارس الإشهار (الإعلان) السياسي. ذلك أن قضية العلاقة بين الولايات المتحدة والعالم العربي هي قضية أكثر تعقيداً مما يبدو لأول وهلة، ومما يظنّه المخطّطون الأمريكان.

لا شك في أن جانباً من القضية يتعلّق بجوهر السياسة الخارجية الأمريكية نفسها، وليس بمجرد طُرُق عرضها والوسائل المعتمدة لتبليغها للآخرين. وبصرف النظر عن المحتوى والمواقف، فإن هذه السياسة تبدو في نظر أغلب شعوب العالم، وليس في أعين العرب وحدهم، سياسة قائمة على الكيل بمكيالين وضبط الأولويات حسب المصالح الأمريكية وحدها. وطالما أن الولايات المتحدة تتعامل مع العالم من منطلق القوة والتفوّق، فلن تجعله شريكاً لها في هذه السياسة، يستوي في ذلك العالم العربي والأطراف الأخرى الفاعلة مثل أوروبا وروسيا.

لكن الجانب الثاني من القضية يكاد ينفرد به العرب، ويتمثّل في أن أفضل طريقة لإخفاء العجز عن رسم سياسات واضحة وتسطير مواقف ثابتة هي الشجب والإدانة والتنديد والوعيد. ثمة حقيقة بديهية لكن التذكير بها في الظرف الحالي أصبح نوعاً من المغامرة قد تنتهي إلى التخوين: أمريكا لم تدخل المنطقة من فراغ، بل نتيجة عجز النظام العربي عن حل أزماته داخلياً.

لقد أنهك صدّام حسين المنطقة بمغامراته الفاشلة وخاصةً الحرب ضد إيران وغزو الكويت. في الحالة الأولى، أسقط نظام التضامن الإسلامي ونفخ في رماد الفتنة بين الإسلام العربي وغير العربي وبين المذهبين السنّي والشيعي، وفي الحالة الثانية أسقط نظام التضامن العربي الذي كان، رغم هشاشته، يمنع بعض الأنظمة من أن تتخطى

خطوطاً حمراء للاستقلالية والثوابت القومية. كما مارس صدّام قمعاً داخلياً يفوق مستوى القمع العادي المُمارس في منطقة تشكو أصلاً من ضعف حاد في الوعي الديمقراطي، فجعل العراق فريسة سهلة للطامعين. ولا أكثر وقاحةً من بعض الفضائيات العربية التي تتظاهر اليوم بأنها تكتشف جديداً لم يكن لها به علم في السابق وتقدّم الحديث عن السجون والتعذيب في العهد البائد على أنه سبق صحفي. كان معلوماً أن صدّام حسين يجرّ بلده والمنطقة كلها إلى الهاوية، وأن القوى الخارجية تترصّد الفرصة للتدخل والاستفادة وتطويق آبار النفط، وأن "الصمود" ليس إلاّ شعاراً أجوف لأن الجيش والشعب قد ملاّ مغامرات عسكرية لا آخر لها. ومع ذلك، فشل النظام العربي في أن ينحّي صدام قبل أن تقع الكارثة، بل أن يحدّ من ميله الجنوني إلى المغامرة وتعميم العنف، وفشل في ذلك العراقيون أنفسهم، وهذه حقيقة بسيطة لا يمكن قراءة بقية القصة من دون أخذها في الاعتبار.

إن النظام العربي يُعاني في الحقيقة نفس المشكل الذي تُعانيه السياسة الأمريكية، فهو أيضاً غير مقروء وغير مفهوم لمن يريد أن يستكشفه من الخارج: دول تدين الاحتلال وتوفر القواعد العسكرية للجيش الأمريكي، تُطالب بالانسحاب الفوري المؤدي إلى انفراط أمني تام بحجة أن الوضع الأمني الحالي يهدّد توازنها الداخلي، وترفض الاعتراف بمجلس الحكم الانتقالي بعد أن تعاملت طويلاً مع صدّام حسين الذي لم يكن يحظى بشرعية ديمقراطية ولا تاريخية... الخ. إذا كُنتَ عربياً فلن تفهم، أما إذا لم تكن عربياً فستُصاب بالصداع. على أنه لو قُدِّر لأمريكي أن يعيش يوماً في ذهن عربي، أو لعربي أن يدخل في جلد أمريكي، فقد يشتركان في شعور واحد هو قلة اكتراثهما برأي الآخرين لشدّة اقتناعهما بامتلاك الحقيقة المطلقة.

على أن الفارق يتمثّل في أن الولايات المتحدة تمتلك كل وسائل القوة لتحقّق ما تريد برضا الآخرين أو رغم سخطهم، وهذا ما لا يتوافر مع الأسف للنظام العربي الذي تردّى في ضعفٍ بالغ، خاصةً بعد أن فقد بنهاية الحرب الباردة ورقة الاستفادة من الدعم السوفياتي. لم يعد مجدياً لهذا النظام أن يُمارس ثنائية مقيتة تتمثّل في تنمية خطاب ثوري تهريجي مع الانسياق سراً إلى كل الممارسات الانبطاحية. لقد كُشفت الحجب وبان المخفي، وهو يفقد بذلك مصداقيته أمام العالم بعد فقده ثقة الشعوب به، ويعمّق بذلك أزمته ويزيد حاله بؤساً وهشاشة. المطلوب اليوم من هذا النظام أن يرسم حدوداً واضحة لما هو ممكن وما ليس بممكن، ويعرضها أمام الجماهير بصراحة وجرأة، ويجعلها أمام العالم سياسة موحدة في تعامله مع الأحداث. ينبغي أن تتحول لغة السياسة من المطلقات إلى المطالب

الواضحة المعالم: نريد كذا مقابل كذا. هذه لغة السياسة في العصر الحديث.

لنتذكر أننا عشنا خمسين سنة نردّد صباح مساء: «نحن ضد الاحتلال الإسرائيلي»، فلم يزد ذلك إسرائيل إلاّ قوةً ومناعة. اليوم نحن جميعاً ضد الاحتلال الأمريكي. هذا أمر بديهي، لكننا لسنا مضطرين إلى أن نعيد تلك البلاغة الثورية الجوفاء مع استبدال إسرائيل بأمريكا، وإلا كانت النتيجة ما خبرناه منذ عقود. توجد وسائل أكثر واقعية للضغط باتجاه إنهاء الاحتلال الأمريكي، منها اعتماد سياسة واضحة مع الولايات المتحدة تكون متوازنة وواقعية، بدل الانبطاح أمامها في المحافل السياسية وإقامة عكاظيات الهجاء ضدها في وسائل الإعلام.

لكن الأهمّ من ذلك أن نرى الحقيقة كما هي: احتلال العراق هو نتيجة الانهيار العربي وليس سببه. فلا فائدة تُرجى من التستر أمام الأسباب الحقيقية وحجب المشاكل الأساسية، وهي ليست مشاكل العراق وحده بل مشاكل النظام العربي كله، إلا أن تكون حقيقة النوايا وراء هذا التعاطف البكائي مع العراق أن يُترك هذا البلد وشأنه ليصبح ميداناً للتناحر القبلي والطائفي ومرتعاً للجريمة والبلطجة، فتلك قصة أخرى.

لقد عشنا حروب فلسطين زلزالاً بعد زلزال، فلم نتعظ واحتمينا بالكلمة عن الفعل وبالعاطفة عن التحليل. والآن نعيش حروب الخليج على نفس الوتيرة، فقد أقنعنا أنفسنا أثناء حرب الخليج الأولى بأن التطرف الديني ينحصر في إيران وحدها وتركناه يترعرع بيننا بلا رقيب، وأقنعنا أنفسنا مع حرب الخليج الثانية بأن القضية تنحصر في العراق وقيادتها المتطرفة فتركنا النظام العربي على حاله البالية من دون إصلاح أو تجديد. واليوم نحن أمام الزلزال الثالث، فهل نواصل الهروب من الحقيقة مكتفين بأن نكرر صباح مساء أننا ضد الاحتلال؟

**الحياة**، ٢٠٠٣/٩/٢٨

# حول الدستور العراقي

هل كُتب على العراق أن يكون المختبر الميداني للتوجّهات والتجارب السياسية في المنطقة العربية والشرقأوسطية؟ قد يكون سابقاً لأوانه تقديم جواب على هذا السؤال. لقد شهد العراق في تاريخه الحديث صراعاً صاخباً بين المذاهب والعقائد من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، ثم انتهت المعركة بتغلّب الحكم العسكري المغامر على كل القوى السياسية، ومنها مشروع "البعث" في صيغته الرومانسية الأولى. وتنشأ اليوم في العراق قوى سياسية جديدة أو تُبعث قوى قديمة بوجه جديد، ولكن هل تنجح في وضع صيغة للتعايش في ظل الاختلاف كي لا تتكرر المأساة ثانية؟

كلما تأملتُ وضع العراق اليوم إلاّ وتذكرت الجدل الذي كنا نخوضه على صفحات الجرائد في بداية التسعينات من القرن المنصرم، حين بدأت الأزمة الجزائرية وقبل أن تبلغ الحدّة التي بلغتها لاحقاً. كان البعض يقول إنها، أي الأزمة، عرضٌ إيجابي يبشّر بديمقراطية جزائرية مختلفة عن ديمقراطية الواجهات السائدة في المنطقة، ويقول البعض الآخر إنها بداية انهيار لا يحمل في طياته إرهاصاً بواقع جديد. يصعب دائماً التنبؤ بالمستقبل في المنطقة العربية المعرّضة باستمرار للهز والتجاذب. كما يغدو تعسفاً قياس أوضاع متباينة على بعضها البعض. لكن لا شيء يمنع من الاستفادة من تجارب الماضي وتجارب الآخرين. المآسي الكبرى يُمكن أن تكون مؤشّر أفول كما يُمكن أن تبشّر بمستقبل جديد أكثر إشراقاً. لا يهمّ رأي محترفي السياسة وعشاق الخطابة الجوفاء. المهمّ رأي آلاف العراقيين المتعبين، هل يصلون إلى وضع صيغة للتعايش في ظل التنوّع والاختلاف؟ إذا لم يحصل هذا فإن كل المعاناة القاسية التي تحمّلوها، كل الدماء والتضحيات والأطفال والفرص الضائعة والإمكانات المهدورة، كلها ستذهب سدى وستكون من دون نتيجة.

هذه الصيغة المرجوة لها عنوان واحد هو "الدستور العراقي". ليس مهمّاً أن تكون الإدارة الأمريكية قد شجعته أو كولين باول قد حرّض عليه أو رامسفيلد قد تدخل بشأنه، لأن المسلك الحقيقي لإنهاء الاحتلال هو إعلان الدستور، وهو أيضاً الضامن أن لا ترادف نهاية الاحتلال "صوملة" العراق. الولايات المتحدة ستضغط ليكون الدستور

على مقاس ما تريد، لكنها لا تقدر على أن تُجبر العراقيين على أن يرتدوا جبة لا تتناسب والهيئة الطبيعية لأجسادهم. الإدارة الأمريكية في مأزق وتعلم أن القضية ليست في كتابة وثيقة تُسمّى الدستور، بل التمهيد لنظام سياسي يستطيع أن يصمد أمام الهزات الداخلية والخارجية. فهذا النظام لا يمكن أن يقوم إذا ما تجاوزت الضغوط الأمريكية حدوداً معينة وإذا لم يشعر العراقيون بالرغبة والاقتناع ويبنوا المستقبل في ظل الحرية، وليس تحت إكراه جديد يحلّ محل السابق.

بصرف النظر عن الاحتلال، توجد مسألة مهمّة ومصيرية وحقيقية اسمها الدستور: امتحان صعب على العراقيين أن يجتازوه ليفتحوا باب الأمل ولو ضئيلاً. على أنه لن يكون أملاً لهم فحسب بل سيكون أملاً للعديد من المجتمعات العربية الأخرى. وإذا كان المرجح أن المؤسسات الحقوقية العربية، في القطاعين الخاص والعام، لن تمدّ يد العون إلى العراقيين للمساهمة في التفكير في الدستور ومقتضياته، كي لا تُتهم بالتواطؤ مع الاحتلال، فإن القضية بالنسبة للعراقيين هي قضية وجود أو عدم، لا مزايدات كلامية لإثبات النقاء الثوري والعذرية القومية.

لقد مثّل العراق الحالة القصوى لانحراف نموذج الدولة اليعقوبية إلى الكلّيانية. النموذج اليعقوبي هو الذي يجعل هدفاً له صهر التنظيمات الاجتماعية العتيقة، مثل الأعراق والطوائف والجهويات، في مجتمع قائم على مبدأ المواطنة. النهضة العربية، ثم الثورة العربية، اعتنقتا هذا النموذج الذي لا يخلو في صياغته الأصلية من عنف، كما يشهد على ذلك تاريخ فرنسا بصفتها الممثّل التاريخي لهذا النموذج. لكن التجارب الغربية نجحت في التدرّج نحو الديمقراطية، بينما انغمست التجارب العربية، وهي تستوحي ذلك النموذج، في مستنقع الحلول المتعارضة والحداثة السياسية. وقد مثَّل العراق في العهد الصدامي الحالة القصوى لهذا الانحراف الشرقي للنموذج اليعقوبي، فكانت القومية مجرد غطاء للسيطرة الفئوية، والدولة عصابة مافيا بجوازات سفر ديبلوماسية. ذلك أن قاعدة التضامن العتيق قد تقلّصت إلى درجة الانحصار في دائرة الأسرة، بينما تضخّم الريع الذي يوفّره النفط في مجال تبادلات العالم الصناعي. فلم يكن النظام عشائرياً بحتاً ولا عسكرياً بحتاً، ولا قديماً ولا حديثاً، بل مزيج محرق بين سلبيات كل نظام.

عراق المستقبل لن يكون يعقوبياً بل فيدرالياً. غير أن الانتقال إلى الفيدرالية لا يعني أن الطريق إلى الديمقراطية أصبحت ممهّدة، على عكس ما يظن كثيرون. النظام الفيدرالي قابل بدوره لأن يتحوّل مأساةً جديدة، وذلك ما يتعيّن على العراقيين أن يفكّروا فيه ملياً ويتحسبوا له بعمق، كي لا يقدّموا مجدداً في السنوات العشرين القادمة

حالة انحراف قصوى، انحراف نموذج الدولة الفيدرالية بالاتجاه المعاكس، أي الانحلال والفساد العارم والضعف الداخلي والخارجي للدولة وضياع المواطنة بين الانتماءات العشائرية والطائفية وانسحاق الفرد تحت ضغط المجموعات التي تفرض عليه الانتماء.

إن النموذج الفيدرالي يقوم على تعايش المجموعات البشرية مع احتفاظها بمقوماتها الذاتية، ولكن على أساس احترام الأفراد والحريات الشخصية وتخليص الفضاء العام من الطائفية. أما اصطفاف العشائر والطوائف مع بعضها البعض لاقتسام الكعكة فلا يولّد الدولة الفيدرالية بل الدولة الفسيفسائية، ولا يشحذ قضية الديمقراطية بل يجعلها واجهة لتغطية الفساد واقتسام المصالح بين الأقوياء، ولا يعيد بناء المجتمع بل يحكم على أفراده أن يتحوّلوا أناساً بؤساء يُقايضون الأمن والرغيف بالحرية.

ليست القضية إذن يعقوبية ضد فيدرالية، بل منزلقات شرقية منصوبة للنموذجين معاً، وقد أنتجا في الغرب أنظمة سياسية حديثة. إن المستقبل السياسي للعراق إما أن يفتح باب الأمل أو يعمّق شعور الإحباط، ليس في العراق وحده، بل في المنطقة كلها. وستكون قضية الدستور المؤشّر الأول على الاتجاه الذي ستتخذه الأحداث مستقبلاً.

**الحياة، ٥/١٠/٢٠٠٣**

# رجل الإعلام ومؤرّخ الحضارات:

# في تسكين وهمي للألم

---

**□ ٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣: الصحفي أحمد منصور يحاور في برنامج تبثّه قناة "الجزيرة" المؤرّخ الأمريكي پول كنيدي.**

هذا المقال ليس قدحاً في المؤهلات المهنية لصحافي ولا طعناً في إحدى القنوات الفضائية العربية. إنه تعليق بسيط على برنامج استضاف فيه صحافي من تلك القناة المؤرّخ الأمريكي پول كنيدي، صاحب الأعمال المشهورة حول نشأة الإمبراطوريات وأفولها، ليحاوره بشأن السياسة الخارجية الأمريكية وعلاقات الدولة الأقوى ببقية الدول.

أجهد الصحافي نفسه ليدفع محاوره للتنبؤ بأن الولايات المتحدة الأمريكية ستنهار في مستقبل قريب، بينما أعاد المؤرّخ على مسامعه أكثر من مرة، وفي صبرٍ عجيب، أن أطروحته هي أن أمريكا قد تفقد دور الريادة الاقتصادية لصالح قوة أخرى من المرجح أن تكون الصين، وأن هذا قد يقع في نهاية النصف الأول من القرن الحالي. لكن يبدو أن الصحافي أصر على أن يفهم الانهيار بمعنى الأفول والاختفاء عن الوجود وعودة أمريكا إلى عصر الهنود الحمر وتحوّلها قوةً بمستوى قوة بورندي أو ليبيريا؛ تصوّر الانهيار في صورة النهايات المأساوية لروما والقسطنطينية والآستانة، وليس بمعنى التراجع في المكانة الاقتصادية التي تحدّد درجة القوة في النظام الرأسمالي الحديث. بل الأرجح أنه فهم لكنه لم يستوعب، لأن جموح الرغبة تغلّب لديه على القدرة على التعقّل. فتكررت شكاواه أمام مواطن أمريكي من أن أمريكا هي سبب كل مصائب العالم وبلاواه، وأن العالم قد ملّ أمريكا وينتظر انهيارها بفارغ الصبر، في حين بدا المحاور شديد الحرص على إبداء تعاطفه مع العرب وقضاياهم. وفي لحظة صدق نادرة اتجه الصحافي إلى المؤرّخ وقال له متنهداً إنه يشعر بالخيبة لأنه، أي كنيدي، لا يتوقع انهيار أمريكا قبل ٥٠ سنة!!

ماذا لو سلمت الولايات المتحدة من الانهيار بعد خمسين سنة أيضاً؟ أجل، تُمثّل الولايات المتحدة مصدر قلق للعالم. نائب الرئيس الأمريكي السابق آل غور هو الذي قال ذات يوم إن العالم كله كان خائفاً من الإرهاب يوم ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ لكنه يوم ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢ أصبح خائفاً من أمريكا. الحروب التي خاضتها الجيوش الأمريكية قد لا تتجاوز تلك التي خاضتها الإمبراطوريتان البريطانية والفرنسية وقبلهما الإسبانية والعثمانية، لكن اشمئزاز البشر من الحروب يتعاظم بقدر تقدّمهم في مراحل الحضارة، وعلى هذا الأساس تكون الولايات المتحدة قد جمعت سجلاً أسود من الحروب. يُدافع بعض الأمريكيين عن أنفسهم فيقولون إنهم لم يخوضوا حرباً واحدة ضد دولة ديمقراطية. وهذا صحيح، لكن كم فرصة للديمقراطية أجهضتها السياسة الأمريكية بحروبها الإمبريالية واختياراتها القصيرة النظر؟ ويقولون: لولا محاصرة الولايات المتحدة للأزمات بالتدخل الحاسم والسريع لأصبح العالم دماراً وفوضى. لكن الكثير من تلك الأزمات كان للولايات المتحدة دور بارز في قيامها.

وقد تنهار الولايات المتحدة بالمعنى الذي يريده پول كنيدي، قياساً على مصير أوروبا مثلاً بعد الحرب العالمية الثانية. في هذه الحالة، يقفز إلى الرتبة الأولى المصنّف حالياً الثاني أو الثالث أو الرابع، أوروبا أو اليابان أو الصين. أما أن يأتي الدور مباشرةً على الدول المصنّفة آخراً في الترتيب ويصبح العالم المتعدّد الأقطاب يتنازعه الولايات المتحدة والسودان (مثلاً) فهذا بعيد التحقق. ويتعين حينئذ استضافة أحد قرّاء الحظ ومحاورته في حالة سكر كي يُطلق هكذا نبوءة.

من المفهوم أن من سقطت على رأسه القنابل الإنشطارية لا يُمكن أن ينظر إلى أمريكا إلا على أنها طائرة ف ـ ١٦. لكن المرجو من كل هؤلاء المحلّلين الذين يشربون الكوكاكولا في مكاتبهم المريحة أن يقوموا بجهد إضافي لتحليل الأمور على نحو أكثر دقة وواقعية. أمريكا أنتجت أحدث الأسلحة وأكثرها فتكاً، كما أنتجت المصباح الكهربائي والآلة الكاتبة والثلاجة والسينما وناطحات السحاب. وهي ليست إمبراطورية على النمط القديم، بل جزء من النظام الصناعي الحديث الذي يضم أيضاً أوروبا واليابان وأستراليا، وهو يتسع حالياً للصين التي قد تصبح فعلاً القوة المنافسة للقوة العظمى، وستسعى بدورها إلى السيطرة على العالم ولعب دول الشرطي فيه.

والأجدر بالفكر العربي أن يُعالج طرق التقدم والرقي والاقتراب من مُثُل العالم الحديث بدل أن ينام منتظراً تحقّق نبوءة أفول الغرب، تلك النبوءة التي اهتزّ لها الفكر العربي على مدى قرن، مع أوزوالد شبنغلر وغوستاف لوبون وأرنولد توينبي، وقد

سارعت دور النشر فترجمت أعمال هؤلاء ومن هم أقل قدراً منهم لكن جهدها ذهب سدى ولم تتحقق النبوءة الموعودة.

إن المهدّد حقاً بالانهيار هي المجتمعات التي لم تحسم مواقفها من الحداثة ولا يُمكن أن تعيش أسبوعاً من دون واردات من وراء البحار. وليس المطلوب عربياً اليوم أن نصبح القوة الأولى في العالم ولا حتى الثانية، لأن هذا ببساطة أمر مستحيل. لذلك ليس المهم ما يقع في أول السباق وما سيحصل من تنافس على الرتب الأولى، المهمّ بالنسبة إلينا أن لا نجد أنفسنا وقد غادرنا السباق وخرجنا من التاريخ. المهمّ أن نكون دولاً ومجتمعات تفهم طبيعة العصر لتكون قادرة على الاستمرار فيه. أما الاهتمام المفرط بمصير أمريكا وقراءة الكف للتنبؤ بموعد الأفول، فهو نوعٌ من التسكين الوهمي لأوجاع حقيقية وهروب من قسوة الحاضر إلى حلاوة الخيال.

لعلّ مُشاهد البرنامج كان يتمنّى لو سأل المذيع ضيفه عن معنى القوة في العصر الحديث. عندها كان يكتشف أن الأمور قد تغيّرت تغيّراً جذرياً عن عصور المغامرات والفتوحات وانهيار الإمبراطوريات بصفة مفاجئة في بضع معارك محدودة. لكنه لم يسأل لأن همّه الأكبر كان أن يعرف موعد انهيار أمريكا ومتى يلقى تمثال الحرية في نيويورك نفس مصير تمثال صدّام في بغداد، وطبعاً لم يكن لدى المؤرّخ الجواب المناسب عن هذا السؤال.

**الحياة،** ١٤/١٢/٢٠٠٣

# جيل رودنسون أو نهاية الافتتان

□ **٢٣/ ٥/ ٢٠٠٤: وفاة المستشرق ماكسيم رودنسون.**

ليس هذا حديث تأبين للمستشرق الفرنسي الراحل ماكسيم رودنسون (١٩١٥ ـ ٢٠٠٤)، فقد نشرت حول المأسوف عليه مقالات كثيرة هو جدير بها، بسبب مساهماته الإيجابية في تطوير الدراسات العربية والإسلامية. ولئن اشتهر رودنسون خاصة بمقارناته بين الإسلام والرأسمالية، وطروحاته في هذا المجال قد أثارت النقاشات الواسعة في الأوساط العربية والغربية، فإن ما قفز إلى ذهني عند مطالعة خبر وفاته لم يكن ذلك الموضوع ولا تلك الكتابات. بل تذكّرت دراسة متواضعة الحجم جليلة الفائدة عنوانها **جاذبية الإسلام** *La fascination de l'Islam*، مائة من الصفحات اختزل فيها الرجل بدقة وعمق المسار الطويل والمعقد لاكتشاف الإسلام في الغرب، من حروب العصر الوسيط إلى سقوط الرؤية المركزوية الأوروبية مروراً بنشأة الاستشراق وعصر الأنوار والعصر الرومانسي.

رحيل رودنسون يؤذن بانتهاء الجاذبية التي مارسها الإسلام في الغرب عبر انتهاء الجيل الأخير الذي ظل يمثّله. لقد ترك كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** انطباعاً قوياً بأن صورة الإسلام في الغرب لم تكن إلا تعبيراً عن إرادة الهيمنة وتبرير الاستعمار. أما كتاب رودنسون فيقدّم صورة أكثر تنويعاً، ولعلها الأقرب إلى الصحة والموضوعية، تُبيّن أن الإسلام لم يؤجّج مشاعر العداوة فقط، بل ما بدا عداوة كان نتيجة أحياناً لافتتان تيارات فكرية اعتبرت نفسها أكثر جدارة بتمثيله باعتباره تراثاً إنسانياً مفتوحاً. فمن سان سيمون الذي كان اقترح ختن أتباعه مقابل توحد المسيحية والإسلام إلى لورانس الذي كاد أن يصبح قائد الثورة العربية، مارس الإسلام جاذبية حقيقية.

لا شك في أن صعود التيارات العلمانية المخاصمة للكنيسة قد نفخ في هذا الاتجاه، كما أن غياب المعطيات الموثقة سمح لكل مهتمّ بأن يرسم صورة موضوعه بالشكل الذي يرضيه، ولاسيما الإسلام العربي الذي لم يكن قبل سقوط الخلافة العثمانية ممثّلاً في مؤسسة رسمية أو دولة خاصة به. ولقد واصل رودنسون وجيله ذاك الافتتان، فرأوا في الشعوب العربية في منتصف القرن العشرين ما رآه أساتذتهم في هذه

الشعوب إبّان الثورة الكبرى: طلائع حركة من أجل الحرية ومعطى جديداً في السياسة الدولية يُساهم في تقوية حركة عدم الانحياز ومنع استفراد القوتين العُظميين (آنذاك) بإدارة شؤون العالم. وهو ما كان يُرضي على كل حال طموح الأوروبيين في أن لا يتحولوا تابعاً ذليلاً لهذه القوة أو تلك. وما قصة رودنسون مع الحزب الشيوعي الفرنسي، وقصة هذا الحزب نفسه مع الرفيق السوفياتي، إلاّ حلقة من حلقات التنازع بين واقع سياسي يفرض نفسه على الجميع ورؤى رومانسية تنظر إلى المستقبل بعين نصف حالمة نصف مستكشفة لآفاق جديدة في التاريخ. ومهما كان موقفنا من بحوث ذلك الجيل وكتاباته، فلا مناص من إكبار الدور الذي قام به لمساندة قضايانا ومساعدتنا على رؤية مشاكلنا بعين واقعية ومراجعة تاريخنا على أسس موضوعية.

لكن هذا الجيل، جيل شارل أندريه جوليان ولويس ماسينيون وهنري كوربان وجاك بيرك وماكسيم رودنسون قد انقطع اليوم، وانقطعت معه آخر معالم الجاذبية التي مارسها الإسلام في الغرب عدة قرون. ولقد نجح الإرهاب الإسلامي في أن يحوّل سحر الإسلام شعوراً حاداً بالخشية والتوجس. فكأن التقابل السابق في الغرب بين تيار معادٍ للإسلام وتيار حالم بالتواصل معه (وهذا التقابل يخترق الفكر الكنسي والعلماني على حد سواء) يوشك أن يتحوّل اليوم تقابلاً بين تيارٍ يرى أن أفضل وسيلة للتوقي من الخطر الإسلامي هو محاربته في عقر داره وتيار يرى أن أفضل وسيلة هي تركه وحاله مع إقامة الحواجز العازلة بينه وبين الغرب. كأن سحر الإسلام وجاذبيته، وقد أثبت رودنسون أنهما لم يغيبا حتى إبان فترة الحروب الصليبية، يغيّبان لصالح ذعر مبالغ فيه، تسببت فيه أقلية من الإرهابيين استحوذت على تمثيلية الإسلام من دون مستندات مقنعة.

إن الأحداث السياسية الكبرى تُدخل ولا شك تغيرات عميقة في مسار التفكير والبحث، بما في ذلك الأوساط التي تبدو الأكثر نأياً عن صخب الحياة السياسية. وفي الخمسينات من القرن المنصرم كانت حركات التحرر الوطني، التي قامت في الغالب على مقولات الحضارة الحديثة واعتصمت بمرجعياتها مثل حق الشعوب في تقرير المصير، قد أيقظت شعوراً قوياً بالذنب دفع إلى مراجعات عميقة للعلاقة بين الغرب والفضاءات الحضارية الأخرى. وقد حمل الاستشراق نفسه هذا الهمّ وداهمه التوق إلى مراجعة الذات، وكان متجهاً هذا الاتجاه حتى ولو لم يكتب إدوارد سعيد كتابه حول الاستشراق. وعلى هذا المستوى تبدو المسيرة الفكرية لماكسيم رودنسون مؤكِّدة لما نقول. أما انتشار العمليات الإرهابية في الغرب مع بداية القرن الحالي، وهو تحوّلٌ يأتي بعد فشل سياسات التنمية وأفول حلم الحالمين بالتقاء المجموعات البشرية حول مصالحها المشتركة، فإنه سيسفر قطعاً عن رد فعل بالاتجاه المعاكس.

وهناك اليوم اختيار دقيق يواجهه المحلّل عربياً كان أم غربياً. فالموقف الأول يتمثّل في مواصلة الهروب من الوصف المعمّق والاكتفاء بالتفسيرات التبريرية للأشياء والاعتصام بسلطة النظريات "المابعد حداثية" وقدراتها المفرطة على تقبّل كل الأشياء حتى الفظيعة منها على أنها تعبير عن الاختلافات الثقافية. هذا موقفٌ تميل إليه أغلبية من المثقفين العرب تشعر بالمسؤولية أمام الانتهاكات الصارخة لحقوق شعوبها والأثمان الباهظة التي يفرض على هذه الشعوب دفعها كي تصبح "ديمقراطية"، مع توافر بدائل أكثر معقولية وأقلّ كلفة لو كان الهدف الحقيقي إقامة الديمقراطية وتحقيق الإصلاح. وهو أيضاً موقف بعض الكتّاب الغربيين المُدركين أن سياسة الكيل بالمكيالين أصبحت السمة المميزة لمواقف أصحاب القرار عندهم، فهم يشعرون أيضاً بالمسؤولية والذنب. لكن هذا الشعور القائم على الحنو والشفقة يكون مثل موقف الأم التي تستبدل الدواء المرّ بمعسول الكلام فتضيع فرص الشفاء. ذلك أن معايشة الوضع الراهن على أنه اعتداء أجنبي هو هروب من النقد الذاتي الذي لا يمكن التقدّم من دونه. وعلى هذا المستوى قُلنا إن جيل مستشرقي القرن العشرين، وقد عمل في ظروف مشابهة مع الاستعمار، كان أكثر جرأةً في مشاركة المسلمين قضاياهم بالمُساءلة والدرس والتنقيب والاقتراح. أما الموقف الثاني فيتمثّل في جلد الذات (أو الآخر) جلداً عنيفاً يُقارب حد العدمية، وتصوير الأوضاع في سوداوية قاتمة إلى حد تثبيط أكثر العزائم تحفزاً. وبالإضافة إلى الخلط الواقع اليوم لدى البعض من الكتّاب العرب بين واجب النقد الذاتي ومرض احتقار الذات، فإن العديد من الكتابات الغربية أصبحت بدورها تذكّر بالكتابات الاستشراقية للقرن التاسع عشر، المتميّزة بالتعالي والعدوانية، فكأنها تناست مراجعات القرن العشرين وكل ذلك العمل العظيم الذي أضافه جيل رودنسون.

أن نتحاور يعني أن نقبل أن تكون القضايا المطروحة مفتوحة لكل المناقشين والمقترحين. ولقد كتب جيل رودنسون عن الأوضاع الإسلامية كما كان يُمكن أن يكتب أي مسلم، من حيث الصدق في التعامل مع القضايا والشعور الحقيقي بالمسؤولية. وينبغي على الأقل أن لا ينقطع تماماً خيط التواصل بين المثقفين لنحافظ على الحوار المجدي في هذا الزمن الصعب.

وعلى أمل أن نرى جيلاً جديداً من الكتّاب الغربيين يقبل المغامرة، فإن المسؤولية العربية تكون طبعاً في المقام الأول. ولنتذكر أن رودنسون قد فقد والديه في معسكرات الإبادة النازية، لكنه كان أكثر المناوئين للانغلاق القومي أو الديني. هذا الانفتاح على العالم رغم جروح الذات هو من الدروس التي يجدر الاحتفاظ بها.

**الحياة،** ٢٠/٦/٢٠٠٤

# لا تقسوا على عرفات ...

□ ١١/١١/٢٠٠٤: **الإعلان الرسمي عن وفاة الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات.**

غياب الشخصيات الكبرى بالموت المساوي بين البشر يدفع إلى أحد موقفين: إما العمل بالقاعدة المشهورة «اذكروا موتاكم بالخير» أو اعتبار أن تلك الشخصيات ليست من الموتى العاديين الذين يُكتفى في حالهم بالتأبين. الموقف الأول يفتح صفحات الرثاء السطحي، والموقف الثاني قد ينزلق إلى أقوال عديمة الذوق والأخلاق. كل من كتب أو عزم أن يكتب شيئاً عن وفاة الزعيم عرفات إلاّ ووجد نفسه حذراً من أن يسقط في أحد هذين المحظورين.

والأمر أكثر حساسية في حالة عرفات تخصيصاً. فهو بالتأكيد الزعيم العربي الذي استأثر بالقدر الأكبر من النقد والانتقاد، وهو الرئيس العربي الذي كان الأكثر شعبيةً بين شعبه وفي المجتمعات العربية والأكثر شهرة في العالم بين المعجبين والساخطين. ظل في مركز الأحداث أربعين سنة كما فرض نفسه على كل الشخصيات والتيارات، الفلسطينية والعربية، بل الإسلامية واليسارية في العالم كله. لكن لماذا كان بالذات الشخص الأكثر شعبية والأكثر تعرّضاً للنقد في الآن ذاته؟ لماذا كانت العلاقة عكسية بين تطور صورة البطولة حول شخصه وتراكم مناسبات الإخفاق حول القضية التي كان رمزها؟

قيل أحياناً إن المسار السياسي لأبو عمار كان طويلاً جداً بالمقارنة بالأعمار السياسية للثوار. وقيل أيضاً إن توجيه الأقلام ضد الزعيم الفلسطيني هو أقل تكلفة وأسلم عاقبة من توجيهها ضد زعماء في السلطة، بل إن نقده كثيراً ما كان تجارة رابحة لكثرة أعدائه واستعدادهم لإسقاطه بأي وسيلة. وقيل إن الزعيم الراحل برع في لعبة الانتقال بين التحالف والمعاداة إلى أن فقد الصديق والعدو وأصبح الجميع له صديقاً وعدواً في آن واحد. وقيلت أشياء أخرى كثيرة من هذا القبيل.

هذه جميعاً أسباب لا يمكن إنكارها، لكنها ليست السبب الأكثر عمقاً لتفسير الوضع. الأرجح أننا نحن العرب، ومعنا البعض الآخر من البشر، رأينا في الزعيم

الفلسطيني صورة الثائر سيىء الحظ، ورأينا مأزقه مأزقنا جميعاً، نحن الذين آمنا في يوم منا بأن الحقيقة واحدة لا تتجزأ. عرفات جزء منا لذلك قسونا في نقده، فقد كنا نطارد في أنفسنا عمق المأساة في أن يكون مقصدنا عكس اتجاه الريح، وعمق الحيرة في أن نختار بين التقدم إلى غير مقصدنا أو نصرّ على مقصدنا من دون أن نتقدم. وكانت قناعتنا الراسخة بأحادية الحقيقة وطابعها المطلق عائقاً دون أن نرى الخيار في غير هذا الشكل الدرامي. عرفات هو ذاك اللاعب البارع الذي استطاع أن ينتقل من فشل إلى فشل ويقفز من حصار إلى آخر بعزيمة لا تلين وإرادة تُصارع الجبال. إنه الرمز الأكثر تمثيلية للقضية العربية كما استقرت في الأذهان إلى سنوات قليلة خلت.

القضية العربية في صيغتها الثورية ليست أقلّ عدالة ومنطقية وعقلانية من القضايا الثورية التي نجحت. الثورة الإنجليزية كانت كذبة عندما وعدت بحرية الإنسان ثم استعمرت العالم. والثورة الفرنسية كانت كذبة عندما وعدت بالأخوّة الإنسانية ثم جعلتها سلاحها في منافسة الاستعمار الإنجليزي. الثورة الأمريكية قامت على احترام التعددية العرقية والدينية لكنها كادت أن تبيد الهنود الحمر. الثورة البلشفية دفعت الروس إلى وضع القوة العظمى تحت غطاء اشتراكية تخلّت عنها عندما أصبحت متعارضة والمصالح القومية الروسية. الصين أصبح عملاقاً رأسمالياً بقيادة الحزب الشيوعي. كل الثورات انطلقت من أوهام ونجحت بفضلها. لماذا تكون الثورة العربية وحدها في موضع المحاسبة العسيرة لأنها آمنت بأن عالماً عربياً واحداً سياسياً وممتداً من المحيط إلى الخليج حقيقة تاريخية ووضع متأصل أسقطه الاستعمار، وأن المطلوب ليس أكثر من إغلاق القوس والعودة إلى الأصل؟

لو كان الوهم عائقاً أمام النجاح لما قامت الكثير من التحوّلات في التاريخ. يتعيّن عندئذ أن نضيف إلى المقابلة التقليدية بين الثوار والواقعيين تقسيماً للثوار أنفسهم بين محظوظين وسيئي الحظ، وأن نقرّ قبل ذلك بأن الحظ عنصر من العناصر الأساسية في حركة التاريخ ومساراته المعقدة. والحلم الثوري العربي ليس وحده الذي أُصيب بسوء الحظ، فأحلام الوحدة لدى التيبت والصرب والأكراد هي أيضاً من الأحلام التي سُحقت، وهذه بعض أمثلة أما الإحصاء فيطول. كما أننا في ذات الوقت الذي سحق سوء الحظ حلمنا ساهمنا في سحق أحلام آخرين كانوا سيئي الحظ عندما اصطدموا بنا.

كان الفلسطينيون الضحية الأكبر لأوهام الثورة العربية. مبدأ الثورة هو الكل أو اللاشيء، ومقتضيات العروبة أن تكون كل الأطراف وصية على الفرع المنكوب من العروبة المتشامخة. إنشاء منظمة التحرير الفلسطينية بريادة عرفات كانت لحظة تأسيس لتناقض جوهري: أن تكون القضية الفلسطينية قضية مفردة وأن تكون لغتها لغة الجمع

العربي الشمولي. كل عبقرية عرفات أُهدرت في إدارة هذا المأزق الإشكالي. لو رضي عرفات بدور محدود لما كان زعيماً، لكنه بحشره قضية شعبه في كل تشعبات المنطقة قد فوّت على نفسه أكثر من فرصة نجاح بمقاييس السياسة العادية.

كان عرفات "تكتيكاً" من دون استراتيجيا، مناورات من دون خطط، وكانت تلك نتيجة حتمية للمسافة الشاسعة التي تفصل المنشود عن الممكن. لكنه لم يكن وحيداً في ذلك المأزق ولم يكن أكثر جدارةً من غيره باللوم والنقد. عرفات كان نحن جميعاً، أو أننا جميعاً كنا ذات يوم عرفات، نحاول أن نجمع بين الأحلام الكبرى والأدوار العملاقة من جهة، والإمكانات الضئيلة من جهة أخرى. نرتطم بالواقع فلا تبقى لنا غير الأحلام نتسلّى بها في انتظار يوم لا يأتي قريباً، يوم تنقلب الرياح بالاتجاه الذي نريد. إن اتجاه الرياح ليس مسؤوليتنا ولا في مقدورنا التحكّم فيه، لكننا نتحمل مع الأسف كل النتائج المترتبة عنه.

ليس أقسى من قدر الثوري سيىء الحظ، إذا عدّل أحلامه اتُهم بالخيانة، وإذا حافظ على نقاوتها عدّ سبباً للفشل.

وكل ما يميّز الزعيم الفلسطيني الراحل أنه كان في الموقع الأكثر حساسية لأنه مثّل القضية الأكثر شعبية والأكثر تعقّداً في أحلام الثورة العربية ومشاريعها.

**الحياة،** ٢٠٠٤/١١/٢١

# من يغرّد خارج السرب يُنسف:
# تأبين متأخر للحريري... والعرب

□ ١٤/ ٢/ ٢٠٠٥: **اغتيال رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري.**

القاعدة عندنا: من يغرّد خارج السرب يُنسف، بالقنابل أو بوسائل أخرى. الحريري المغدور هو كل عربي خرج عن القواعد المسطورة التي يحتكم إليها من كان قدره أن يكون عربياً، فكأنها نحو سيبويه الذي لا يُراجع؟

أنت أسير خيارات محدودة: أن تكون مسيحياً أو مسلماً، سنّياً أو شيعياً، أن تتعامل مع الاستخبارات السورية أو الأميركية. من واجبك الانصياع إلى الدستور والقانون كما وضعوه هم، وإذا ما غيروهما من دون مبرر، فأنت ملزم بالانصياع أيضاً. قبلتك الشرق أو الغرب، فإذا حوّلت ناظريك باتجاه الأفق تسترق لحظة تأمل في الوجود أصبحت في عداد المارقين. كل من أراد أن يكون على غير ما هو كائن مهدّدٌ بأن يفقد الكينونة والوجود، بالمعنيين الحقيقي والمجازي معاً.

كان الحريري ذلك المغامر العربي الذي وصل إلى الثروة والسلطة في ظروف ليست معروفة كلها، لكن الأكيد أنه لم يجعل الثروة والسلطة غاية مبتغاه. لم يترك بيروت إلى بيته الباريسي حيث يعيش آمناً هانئاً في ظل الديموقراطية الفرنسية، لكنه اختار مقاهي ساحة النجمة ليتحدث إلى الناس، يهدىء غلو هذا في المعارضة وإفراط ذلك في المهادنة، كي يستمر تقدم لبنان نحو الحرية ولا يصير إلى استبدال حماية بأخرى. لبنان حرّ لأنه يُصنع من جديد، على مثال ساحة النجمة التي بنتها مؤسسات الحريري من شبه عدم. هذا وطن صغير نشأ من أحلام الأدباء والشعراء. دمروه ألف مرة من عهد المتصرفية إلى اليوم، لكنه لا يموت. بيروت للعرب مثل أثينا في النهضة الغربية، حلمُ انبعاثٍ جديد لا يوأد لأنه من صنع المخيلات.

كنُت أتأمل ساحة النجمة، أين هي من بيروت الحرب الأهلية؟ كل هؤلاء الشبان والشابات الذين يعبّرون عن حب الحياة، كل هذا الزهو في بلد على مرمى حجر من

إسرائيل وحزب الله والجنوب والعراق والانتفاضة الفلسطينية. هذا لبنان الذي هزم إسرائيل مرتين، في بيروت سنة ١٩٨٢ وفي الجنوب سنة ٢٠٠٠، هذا البلد الذي تجتمع فيه الوطنية وعشق الحياة، ويتعانق الجمال والأناقة بالمقاومة، وتقوى فيه حرية الصحافة والتعبير عندما تشتدّ الأزمات. قال لي مرافقي بفخر: انظر هناك، في ذلك المقهى يجلس الحريري كل يوم مع مرافقيه، كان بمثابة الإشارة إلى أن بيروت أضحت آمنة، وهل يجرؤ رئيس وزراء عربي أن يشرب القهوة على مرأى من المواطنين؟ وفي الزيارة القادمة سيقول مرافقي بأسى: هنا نُسف ركب الحريري وغُدر بالشهيد. إنهم يقتلون الأمل في قلوبنا ولو كان صغيراً. آمل أن نكون من البشر الأسوياء الذين يحتسون القهوة من دون رائحة المتفجرات.

لنكن صريحين. إن الذي اغتال الحريري هو هذا الوضع العربي البائس، الممتد من المحيط إلى الخليج، الذي يُحارب الأمل والإبداع والتجديد وينسف كل من أراد الخروج عن المسطور المقدّر منذ الأزل. يستوي في ذلك أن تكون رئيس وزراء صاحب ثروة طائلة أو موظفاً صغيراً في إدارة متواضعة. إذا كُنتَ صاحب عقل فأنت مهدّد. فالكل محكوم بنظام واحد عنوانه: الجمود. وفي مجتمعات الخصي، تتراجع كل الأدوار ولا تبقى إلاّ أجهزة المخابرات حارساً أخيراً لأوضاع من دون معنى ومجتمعات من دون أمل.

إذا فُتح الباب للنقاش عندنا تغلّب التطرف وعمّت المزايدة، وإذا غاب بقيت دار لقمان على حالها. التقدميون والمحافظون يختلفون في كل شيء سوى التمسك بوضع تعوّدوا عليه طويلاً وأصبح مُناسباً لعقولهم المتبلّدة ووجاهتهم الموهومة. الخارج عن الصفوف تحيق به نقمة الطرفين وتُلحق به كل أصناف الاتهام؛ فهو المتهور لأنهم وحدهم الجديرون بحق الكلام، وهو الانتهازي لأنهم وحدهم الجديرون بحق الغنيمة، وهو المشبوه لأنهم وحدهم الجديرون بتمثيل الاستواء والاستقامة.

تقرأ في الصحف السيّارة ذاك الكلام المردد المكرّر عن أمريكا وإسرائيل، ثم تُعلن فجأة عن استعدادات عربية لاستقبال شارون!! تسمع صخباً بالغاً حول المقاومة والعروبة وصدّ العدوان، وأين؟ في جوار القواعد العسكرية الاميركية! من يفهم كل هذا التناقض في أوطاننا؟ وهل تكون عاقبته غير تدمير العقول العربية وشلّها عن التفكير؟ لماذا لا نكون واقعيين فنرسم حدوداً معقولة لما نقول ولما نفعل، بدل أن تتعمق الهوّة بين المعلن والمنجز إلى حد سوريالي؟

كان الحريري رجل أعمال يتقن فن المفاوضة الحديثة، يُدرك أن العالم لا يسير بمعسول الكلام وبريق الشعارات، ويدرك أيضاً أن المفاوض المتخلّي عن حقوقه يكون

مصيره الإفلاس. الحريري نمطٌ في الواقعية تولّد عن تجربة شخص لم ينشأ في قصور الأمراء والأثرياء، ولم يتعلّم السياسة في الحوانيت الأيديولوجية العربية، فكان رجلاً مختلفاً عن السائد. وكان قادراً أن يجعل من لبنان الصغير مفاوضاً كفؤاً بين الكبار، وأن يجمع بين ازدهار الاقتصاد وازدهار المقاومة، وأن يكون وسطاً بين فئات عديدة متناقضة المصالح حاول أن لا يغدو التناقض بينها سبباً للانفجار. كان الحريري مقاولاً مهمته أن يبني، وكانوا هم خبراء متفجرات مهمتهم أن ينسفوا.

كان الحريري نسيجاً مختلفاً لأن حياته تجربة أخرى، فلم يكن لها من محل من الإعراب في نحو الجمود وصرفه. لا عزاء للحريري بل عزاؤنا لأنفسنا، نحن الذين نرزح تحت وطأة هذا الوضع العربي الجامد، أثرياء كنا أم فقراء، وجهاء أم عاديين، فكُلنا محكومون بقاعدة أن من يُغرِّد خارج السرب يُنسف.

**الحياة**، ٥/ ٣/ ٢٠٠٥

# لنجرؤ ...

# نحن ومتطلبات العصر

كتب الفيلسوف كيركغارد في يومياته «إن الحياة ينبغي أن تُفهم بالرجوع إلى الخلف وأن تُعاش بالاتجاه إلى الأمام». وهذه عبارة حكيمة من الجدير تأملها في سياق البحث عن التوازن بين الماضي والعصر.

ذلك ان من الخطأ اعتبار أن مجتمعاً ما يمكن أن ينفصل تماماً عن ماضيه، لأسباب ثلاثة على الأقل:

**أولها**، أن الحاضر لا يتأسس من فراغ فهو بعض نتاج الماضي، فلا يفهم إلا في علاقة به، ثم يأتي بعد ذلك طور التفكير في قيمة تلك العلاقة أهي إيجابية تتطلّب الدعم أم سلبية تفرض التجاوز. ولا يوجد ماض كله سلبيات أو كله إيجابيات. فضلاً عن أن عملية الفهم ذاتها لا تحصل إلا بتحويل الماضي من ذكرى وجدانية إلى معطيات تاريخية يمكن تقييمها موضوعياً.

**ثانيها**، أن حياة المجتمعات غير حياة الأفراد: هب أن الفرد يمكن أن يكون وليد يومه لا غير، أفليس المجتمع أثقل على التكيف مع المستحدث، فلا يتغير إلا في ظل حلول يُحفظ فيها توازن الوجدان والذاكرة؟ إن كل محاولة للقفز عن المراحل تؤدي إلى توسيع الهوة بين الأفراد الذين يدعون إلى التغيير والشرائح الاجتماعية التي ستقطع حبل التواصل معهم إذا تكلموا بلغة بعيدة جداً عن معتادهم، وطرحوا قضايا لا يتبين بوضوح علاقتها بواقعهم ومعاشهم.

**ثالثها**، إن قبر الماضي بجرة قلم لا يقيم وعياً تاريخياً وموضوعياً بقدر ما ينشىء خيالات وجدانية من نوع آخر قد تكون مختلفة المضمون لكنها ليست أقل إغراقاً في الوجدان والتخيل، وهي تعتمد نفس الآليات الذهنية وتستند إلى ذات الطرائق في التفكير.

إن قضية الهوية قضية حقيقية، فنحن نرى الولايات المتحدة ذات التاريخ القصير اصبحت مهووسة بقضية الهوية منذ أن فُجعت بأحداث ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، فكيف بمجتمعات عريقة في التاريخ ما انفكت منذ قرنين تعيش الفاجعة بعد الأخرى من دون أن تدرك سبيل الخلاص ولا طريق النجاة، سوى أن تتمسك

بالهوية خط دفاع يحول بينها وبين الانحلال؟

لكن إذا كان الماضي غير مرفوض فينبغي أن يكون مقبولاً فقط من جهة كونه تجربة تضيء الحاضر، لا مرجعاً يحتكم إليه أو يُسعى إلى النسج على منواله. فالماضي فضاء تجربة بينما المستقبل فضاء توقع وطموح، فلا تناقض بين هذا وذاك إذا بقي كل منهما في حدود موقعه اللائق به.

لقد فرّطنا كثيراً في تأكيد الطموح وأفرطنا في النظر إلى المستقبل بعين الماضي، وها نحن نجد أنفسنا اليوم أمام مفارقات أليمة. لننظر مثلاً إلى الوضع الفلسطيني: انتظرنا طويلاً صلاح الدين وأملنا أن يكون كل زعيم ذلك المنقذ البطل الذي يحقق النصر ويبعد الأعداء، فغضضنا الطرف عن المشين من السلوك كي لا يعلو صوت على صوت المعركة. والآن يضعنا العالم أمام خيار صعب: إصلاح داخل البيت مقابل المساندة في تحقيق الدولة المنشودة. كلنا مقتنع، قبل أن يرفع هؤلاء مطلب الإصلاح، بأن البيت بحاجة ماسة إليه، وكلنا مدرك أن العالم لا يسعى إلى تحقيق ما نصبو إليه بقدر ما يسعى إلى رفع الحرج عن نفسه وإحراجنا بتعليق النتيجة على الشرط العسير التحقيق. ولكن ما العمل؟ إذا قلنا إن الأولوية ليست الاصلاح بل الدولة، بدونا في نظر العالم متمسكين بالماضي رافضين التجديد والتطور، وإذا قلنا إن الأولوية تحقيق الإصلاح لتدعيم حظوظ تحقيق الدولة، بدونا في نظر أنفسنا خالطين للأوراق مساهمين في الإحراج الذي يفرضه الغير علينا. وإذا قلنا ان الاولوية للإصلاح وتحقيق الدولة في آن واحد، فقدنا مساندة الأطراف جميعاً وبدونا طوباويين حالمين.

كان علينا أن نعمل منذ دهر على أن نحتفظ من الماضي بالأصل دون الشكل، فنؤكد تجربة الماضي ومفادها أن كل قضية عادلة لا بد أن تجد يوماً سبيلها إلى الحل، مهما طال الزمن. فلا داعي إلى الهرولة وتقديم التنازلات في غير محلها، ثم ننظر إلى المستقبل بطموح فلا نتحرج القول إننا لا نحتاج زعامات بل آليات حديثة للعمل السياسي تحقق مكاسب حقيقية. لو أن القادة الفلسطينيين تكون لهم الشجاعة اليوم فيعيّنون مثلاً السيدة حنان عشراوي رئيسة وزراء فإنهم يقلبون الحرج على خصومهم ويحققون مكسباً عظيماً، لكن تصورنا الماضوي للزعامة يمنع من التفكير في امرأة للقيادة. وأعلم أن هذا ليس العامل الوحيد الذي يمنع السيدة عشراوي من احتلال الموقع اللائق بها المفيد للقضية، لكنه عامل من العوامل لا يجوز الاستهانة بوقعه وخطورته.

إذا أردنا أن نعيش الحياة باتجاه الأمام، فينبغي أن تكون لنا الجرأة على مفاجأة انفسنا والعالم بقرارات من هذا النوع. على أنه يجدر الاعتراف بأنها قرارات تطلب توفّر

جرأة أكبر من الجرأة الضرورية لتنفيذ العمليات الاستشهادية. فهي قرارات لا تستند إلى مثال في الماضي تنسج على منواله ولا شرعية تعصمها من أن تبدو قرارات دخيلة غريبة على التقاليد والهوية. هذه أيضاً إحدى النتائج العملية لفقدان التوازن بين الصور الموروثة عن الماضي ومقتضيات العصر.

**الحياة،** ١٨/٨/ ٢٠٠٢

# متى يعتذر العرب من الأفارقة عن تجارة الرقيق؟

قامت العديد من البرلمانات الغربية في السنوات الأخيرة باستصدار نصوص رسمية تدين تجارة الرقيق في العصور السابقة وتعتبرها جريمة من الجرائم التي ارتكبت ضد الإنسانية.

وهذه البادرة المحمودة تستحق أن تكون نموذجاً للاقتداء لبرلماناتنا العربية، أو على الأقل للرأي العام العربي، المتوجس دائماً من مراجعة تاريخه. فالمجتمعات العربية ليست أقل من المجتمعات الأوروبية المسيحية في المساهمة سابقاً في هذه التجارة البشعة التي حوّلت الشعوب الإفريقية خصوصاً احتياطاً لتوريد النساء والرجال وبيعهم في أسواق النخاسة، كما تُباع الدواب والبضائع.

لكن الحديث عن هذا الموضوع يظل عندنا من قبيل المحرمات، والدراسات القائمة على التاريخ التوثيقي الإحصائي قليلة مغمورة. وقد حان الوقت، بل تأخّر، لفتح هذا الملف والاعتراف بالمسؤولية التاريخية وتحمل أوزار الماضي للاعتبار بها في المستقبل.

فمن الثابت الذي لا يقبل التشكيك أن البلدان العربية، خصوصاً الإفريقية منها، كانت لقرون عدة خلت مراكز أساسية في التجارة العالمية للرقيق، فضلاً على أن آخر بلد في العالم ألغى العبودية هو موريتانيا العربية.

إن الاعتراف بهذه المسؤولية هو أولاً فرض معنوي، لأن تجارة الرقيق أحدثت مئات الآلاف من المآسي المضنية، إبعاداً للأبناء عن والديهم والأزواج عن بعضهم البعض، وموت الآلاف في الرحلات الشاقة والمعاملات السيئة التي كانوا يلقونها، وهتك أعراض الصبايا والنساء، وقبل هذا كله، حرمان الفرد البشري من جوهر وجوده وأعز ممتلكاته: الحرية والكرامة.

وهذا الاعتراف لن يعوّض للمجتمعات الإفريقية خصوصاً، وكذلك مجتمعات أخرى عانت أيضاً من الظاهرة نفسها، ما خسرته من رجال ونساء، وما شهدته من مآسٍ فردية واجتماعية بقدر ما سيفيدنا نحن لتحقيق التوازن النفسي في علاقتنا بالماضي.

فماضينا ليس ناصعاً كله ولا أسود كله، إنما هو مزيج من هذا وذاك، شأن كل الحضارات الأخرى. والعبودية هي وجه من الوجوه البشعة التي استقر عليها هذا الماضي دهراً طويلاً إلى أن جاءت الحداثة بالخلاص وفُرض فرضاً على البلدان العربية إلغاء الرقيق بضغوط أجنبية تشبه الضغوط التي تُمارس عليها اليوم لاحترام مبادىء حقوق الإنسان في التعامل مع مواطنيها. لن يعوّض هذا الاعتراف المجتمعات الإفريقية آثار الاضطراب الديموغرافي والاجتماعي الذي عاشته، لكنه سيساهم في إبراز "اللامفكَّر فيه" في الفكر العربي وإقناعنا بالدروس التطبيقية بنسبية القيم.

فلم يفكّر أحد في الماضي، أكان فيلسوفاً أم أديباً أم فقيهاً، أن العبودية عار وشر وجريمة لا تغتفر مهما كانت المبررات، لأن القضية كانت في مجال "اللامفكّر فيه" جماعياً.

فكر اليوم هو غير فكر الأمس، وقيم اليوم غير قيم الأمس، فبعقل الحاضر ينبغي أن ننظر إلى الماضي لا العكس، وهذا التحول في زاوية النظر يحدث ألماً كبيراً وتمزقاً وجدانياً، لذلك تسعى المجتمعات إلى تحويل "اللامفكَّر فيه" إلى متغاضٍ عنه لتتجنب هذا الألم الضروري في مسار التحديث ولتغلق الأبواب أمام النقد والتاريخية.

بل إن هذا الاعتراف يحقّق لنا اليوم مكسباً سياسياً مهماً، إذ يعيد الحرارة إلى العلاقات الإفريقية ـ العربية ويُساهم في قطع الطريق أمام إسرائيل التي تسلك منذ نهاية الحرب الباردة سياسة احتواء ذكية باتجاه البلدان الإفريقية. وقد سجلت نقاطاً حاسمة في هذا المجال، مستغلة كل المبررات بما فيها التقريب بين العبودية اليهودية المزعومة في العهد الفرعوني والعبودية الإفريقية في العهد العربي (مع السكوت طبعاً عن الدور اليهودي إلى جانب العرب والأوروبيين في العبودية الإفريقية).

فإذا كان الالتقاء العربي ـ الإفريقي تمّ في القرن العشرين على ميدان الاشتراك في قضايا التحرّر من الاستعمار، فإنه يحتاج في القرن الجديد إلى قوى دفع أخرى.

ولعل مثل هذه المبادرات تعيد الحرارة إلى علاقات يتفق الجميع اليوم على أنها متراجعة وأن إسرائيل هي المستفيد الأول من تراجعها.

والرأي عندي أن الجامعة العربية التي تعيش حال عطالة فنيّة منذ سنوات، يمكن أن تستعيد بعض نشاطها وتعبّر عن وجودها بمبادرات من هذا النوع.

لكن لا أريد أن أختم من دون أن أجيب الذين يتساءلون: لماذا تدين فرنسا العبودية ولا تدين ما اقترفته من جرائم وتعذيب في حرب الجزائر، بأن هذا أيضاً

سيحدث، لأن الحرية في المجتمعات الديموقراطية تؤدي بالضرورة إلى رفع الغطاء عن كل الحقائق.

صحيح أن ذلك لا يحدث إلا بخطوات بطيئة، لكنني أراهن بأنها خطوات أسرع من خطوات أصحاب القرار العربي في الاستجابة لطلب الاعتراف رسمياً بالمسؤولية العربية في التجارة العالمية للرقيق في العصر الوسيط.

**الحياة**، ٢٠/ ٥/ ٢٠٠١

# الديمقراطية لتسلم الهوية، وليس العكس

احتدم الجدل بعد حرب العراق حول قضية الديمقراطية في ذلك البلد، وفي المنطقة العربية عموماً. وكالعادة، اختار الفكر السياسي العربي خطة الهروب إلى الأمام والمزايدة للتنصل من المسؤولية والتمنّع من الاعتراف بالذنب. والسؤال الرئيسي الذي فرض نفسه محوراً للنقاش هو التالي: هل أن أمريكا جادة في دعواها تطبيق الديمقراطية في العراق؟

البعض عوّض عن خيبة أمله في البطولة الصدامية والقيادة الراشدة بتحويل سهام الشماتة نحو الإدارة الأمريكية، ولسان حاله يقول: «لقد حذرناكم من أن أمريكا لم تأت من أجل الديمقراطية بل من أجل النفط»، وكأننا كنا محتاجين إلى هكذا تحذير أو أنه كان يمكن منع الحرب بالمجادلات النظرية.

وجهة نظر أخرى تقول: «الإدارة الأمريكية تكتشف اليوم تعقّد الوضع العراقي، وستدرك كم كانت حالمة». يتعين إذن أن نستنتج أن الديمقراطية مشروع مستحيل. ولكن ألمانيا وإيطاليا عندما دخلتا العهد الديمقراطي كانتا أيضاً في وضع معقد ومنقسم، بل إن الولايات المتحدة نفسها قد بنت الجمهورية الفيدرالية الديمقراطية في ظروف مقاومة احتلالين بريطاني وإسباني وتنازع داخلي تحوّل حرباً أهلية حول مصير العبودية، وقريب منا البلدان الشيوعية سابقاً استطاعت أن تغيّر الأمور بسرعة، وكذلك بلدان أمريكا اللاتينية التي لم يمنعها عداؤها للتدخل الأمريكي في شؤونها من التقدم نحو أنظمة حكم ديمقراطية. فلماذا يكون الاستثناء العربي حاضراً حتى في هذا المجال، ويكون التعقيد حائلاً دون التغيير وكأنه خاصّيةُ المجتمعات العربية دون غيرها؟ ولماذا لا يذهب هؤلاء إلى النتيجة المنطقية المترتبة عن موقفهم، وهي تفضيل الإمام الغشوم على الفتنة التي تدوم، أي التحسّر على عهد الرئيس المخلوع؟

وجه الخطأ في هذا الجدل أنه يوجّه الأنظار إلى النوايا الأمْريكية بدل تحليل أسباب العجز من الداخل. ثمة **أولاً** الديكتاتورية التي تحرق الأرض وراءها وتسحق الفرد فلا تُبقي له قدرةً على التفكير والحلم وتصوّر عوالم جديدة غير العالم البائس الذي فُرض عليه. وثمة **ثانياً** هذا الرفض المخزي للعرب لإعانة العراقيين، ربما لأنهم

ليسوا في وضع أفضل، فلم يمدّوا يد المساعدة لتخليص العراقيين من النظام الصدامي، ولم يمهّدوا للمستقبل باحتضان الفصائل الوطنية من المعارضة العراقية كي تستعدّ لما بعد صدام في ظروف مقبولة وخارج الضغط الأمريكي عليها. ولم يعينوا العراقيين بتوفير مساعدات إنسانية وفيرة، باستثناء بعض المبادرات المحدودة، ثم إنهم لا يعينونه اليوم بأن يقدموا له أفكاراً ومقترحات للبناء الديمقراطي. وربما يجدر أن نتذكر هنا أن فاقد الشيء لا يعطيه. بالمقابل، فإن الأصوات ترتفع من كل حدب وصوب بمطالبة الأمريكان بالرحيل فوراً وترك أمر العراق لأبنائه. وهذا موقف صحيح من الناحية المبدئية، ولكن يمكن أن نتصور نتائجه العملية لو وقع فعلاً.

لكن العنصر **الثالث** الذي يبدو أكثر أهمية هو التالي: إن العروبة السياسية تبدو اليوم المنهزم الأكبر، لكن الأصح أنها قد انهارت منذ ١٩٩٠ عندما غزا صدّام حسين الكويت. ومع أن ثلاث عشرة سنة تفصلنا عن ذلك الحدث، فإننا لم نتقدم كثيراً على مستوى الفكر السياسي بالمقارنة بما كان سائداً قبل ذلك. قد نفهم أن البعض لم يجد مناسباً أن يرى علاقة بين سقوط الاتحاد السوفياتي ومستقبل المنطقة العربية، وأنه توهم أن كل شيء كان يمكن أن يتغيّر في العالم سوى هذه المنطقة التي ينظر إليها دائماً على أنها استثنائية. لكن حرب الخليج الثانية كانت زوبعة في داخل المنطقة ذاتها من غير الممكن تغافلها. وما وقع فعلاً هو أن تياراً نظر إلى الوضع على أنه مجرد قوس سيُغلق بمصالحة على الطريقة القبلية ثم يعود الجميع إلى الإيمان القديم، مع أن الأصنام تسقط مرة واحدة وإلى الأبد. ويقابله تيار ثان اقتصر مجهوده الفكري على الاغتباط بسقوط الأصنام، ظنّاً منه أنه يُمكن أن نشهد سيناريوهات على طريقة أوروبا الغربية، أي أن يخرج الناس في الشوارع مهلّلين يحملون الورود إلى قوات التحرير، لم يدرك أن لا وجود لماض ديمقراطي كي يستعاد بالتحرير، وأن أمريكا تظل غريبة حتى لو كانت خيّرة، فما أدراك إذا كانت نواياها موضع ألف سؤال وسؤال.

اغتبطنا بانهيار المشروع الديكتاتوري المتدثر بالقومية وكنا نعلم أنه انتهى منذ ١٩٩٠، ثم ماذا صنعنا بعد ذلك؟ منذ نهاية حرب الخليج الثانية لم نشهد قيام بديل فكري لذلك المشروع، وما نعايش اليوم ليس صدمة للتيار القومي فقط، بل وصدمة للتيار الديمقراطي أيضاً، إذ نرى أن وقائع الأحداث لا تتجه نحو طريق الانبعاث الديمقراطي بل توشك أن تعيد المنطقة إلى وضع قديم، وضع الانتماءات العشائرية والدينية والطائفية. الديمقراطية تتطلب انصهاراً اجتماعياً قوياً كي تقوم المشاركة السياسية على أساس المواطنة وليس على أساس هذه الانتماءات.

ثمة تجربة وقعت أمام أعيننا وفي ديارنا ولم نحاول أبداً تحليلها. إذا كان البعض

يحذّر اليوم من اللبننة، فإن مجال المقارنة يبدو لي أكثر مناسبة بالوضع الجزائري في التسعينات من القرن الماضي، عندما قامت تجربة حقيقية تحاول إرساء الديمقراطية في ظل وضع اقتصادي واستراتيجي غير ملائم، فأدّى التنازع بين المشروع الكلياني العسكري والمشروع الكلياني الإسلاموي إلى وأد التجربة. لكن ما أنقذ الجزائر من الانهيار التام هو تحول الاستقطاب إلى لون طائفي، بين العروبة والبربرية، ما أنتج وضعاً لا غالب فيه ولا مغلوب: فلا الدولة فرضت مشروع التعريب، ولا الإسلاميون مشروع الأسلمة، ولا الحركة الثقافية البربرية مشروع التعددية الثقافية واللغوية. رجع المجتمع إلى جموده السابق نتيجة الملل من صراعات بالغة التكلفة. فقدت الدولة القوة التي كانت عليها في السبعينات، سياسياً وأيديولوجياً وإعلامياً، لكنها لم تشهد حالةً من الانهيار الكامل، لأنها ظلت تدير عائدات النفط التي لم تتأثر بكل ما شهدته الجزائر من تقلّبات طيلة عقد صاخب.

يبدو لي أن أفضل براديغم لتحليل الوضع العراقي اليوم هو المقارنة بالجزائر، إذا قبلنا طبعاً أن الأسباب الرئيسة للمأزق داخلية، ما يعني أنه يُمكن مؤقتاً أن نضع بين قوسين الحضور الأمريكي. الدولة العراقية القادمة ستكون ضعيفة تقتصر مهمتها على إدارة الريع النفطي وتسيير الخدمات العامة، وهي لهذا السبب لن تكون ديكتاتورية، لكنها لن تكون قادرة أيضاً على تحقيق الإصلاحات العميقة مثل تطوير التشريعات المتعلقة بالمرأة وترسيخ فكرة المواطنة ونشر التعليم الحديث والسماح بالحريات الفردية خارج إطار الخضوع للطائفة أو القبيلة أو من سيقوم مقام السيطرة الثقافية للدولة، ما يعني أن الديمقراطية الموعودة قد تقتصر على مجرد تعايش بين الطوائف وخضوع للقيادات المحلية. وإلى حد الآن، لا نرى في العراق حضوراً بارزاً لفصائل المعارضة في إدارة الشؤون اليومية، بل رؤساء العشائر وأئمة الطوائف الدينية هم الذين يقدّمون الملاذ الذي يلجأ إليه شعب فقد نظام الدولة، إذا استثنينا الحزبين الكرديين اللذين يحظيان بشرعية قديمة وتجربة حقيقية. وحسناً تفعل الإدارة الأمريكية عندما تترك مجالاً واسعاً لهذا التعبير التلقائي للملمة الأمور في العراق، فهذه هي الطريقة الوحيدة لمنح الناس بعض الثقة وإدراك الواقع الميداني على حقيقته. لكن هذا الموقف لا يمكن أن يدوم طويلاً. وبما أن السياسة الأمريكية تتميّز بالبراغماتية، فإنها ستنتهي إلى التعامل مع كل الأطراف التي تضمن مصالحها، ما قد يخيب مستقبلاً آمال الديمقراطيين، رغم أن الدور الأمريكي كان يُمكن أن يكون عاملاً مساعداً بصفته واقعاً قائماً ومفروضاً لكنه يزحزح الوضع بعد ثلاث عشرة سنة من الجمود الكامل.

علينا إذن أن نفكّر، إما بأن نواصل الهروب إلى الأمام عن طريق تحميل إسرائيل

وأمريكا كل مصائبنا ومظاهر عجزنا، ومنها اليوم المأزق الديمقراطي في العراق، أو بأن ننظر إلى الوضع الحالي على أنه تحدٍ حقيقي لا للعراقيين وحدهم بل لكل من ينادي بالديمقراطية من بين أبناء المنطقة أيضاً.

أمامنا موقفان لا ثالث لهما، يتمثل **الأول** في البحث جدياً عن مقترحات وبدائل ومشروع ديمقراطي حقيقي ينطلق من الحقائق الميدانية وليس من التنظير المجرد أو تلخيص كلاسيكيات الفكر السياسي الحديث. ويتمثل **الثاني** في المزايدة الخطابية والهروب من المسؤولية واستعادة نظرية المؤامرة الخارجية وصورة الضحية البريئة من كل مسؤولية.

في ما يتعلق بالعراق تحديداً، ينبغي أن نتذكّر أنه كان يُقال بالأمس إن العائق أمام تنامي الحركة الديمقراطية هو القمع الاستثنائي الذي كان يمارسه نظام البعث في العراق، ثم أصبح بعد ذلك الحصار الاقتصادي الذي يجوّع الناس فلا يترك أمامهم فرصة للتفكير، ثم يصبح اليوم التواجد الأمريكي على أرض العراق الذي يهين الكرامة.

إن الكثير من التحاليل اليوم تهدف إلى إقناعنا بأن الإدارة الأمريكية لا تحمل في جعبتها مشروعاً ديمقراطياً للمنطقة، وأظن أن هذا في ذاته ممكن، لكن لماذا نريد من الأمريكان أن يأتوا بهكذا مشروع؟ إن التحدي الحقيقي لا يواجه أمريكا، ولا حتى العراقيين وحدهم، بل كل أبناء المنطقة. فلا يكفي إبداء الغبطة لسقوط صدام، خاصةً وأن البعض لم يعبّر عن هذا الموقف إلا بعد نهاية الحرب، في العراق وفي خارج العراق، لكن ينبغي رفع التحدي بتفادي أن تنتهي كل هذه المعاناة إلى مجرد انتقال من خطاب الهوية المطلقة إلى خطاب الهوية الطائفية. فشعور الأفراد بالعجز أمام أحداث تتجاوزهم وتهددهم، أو هكذا يبدو الأمر في مخيلاتهم، سيدفعهم إلى استبدال الاستكانة إلى الدولة ولو كانت جائرة بالتحصّن بالطائفة والعشيرة. فإذا لم يتحدد مشروع ديمقراطي يعمل على صياغته أبناء العراق وكل أبناء المنطقة وكل العرب، وهم القابعون جميعاً في آخر الركب الديمقراطي في العالم، فإن مآل الدعوة الديمقراطية في العقود القادمة سيكون نفس مآل الدعوة القومية في العقود السابقة، أي أن تُستعمل شعاراً لتبرير مصالح فئوية وللتمويه عن السيطرة المقنّعة التي تفرضها أقلية متماسكة على أغلبية مفككة، أو هكذا أريد لها أن تكون.

لذا يتعيّن التأكيد على أن طريق التوقي من الدمار الكامل للذات ليس التحصّن بالهوية في زمن الاحتلال، بل البحث عن البديل الديمقراطي الذي يحرّر الأفراد من الهيمنة على أي شكل كانت. الديمقراطية أولاً، لتسلم الهوية، وليس العكس. وإلا كان التمسك بالهوية صورة لاستبطان العجز، وقام مقام الديكتاتور وتمثاله الضخم

مجموعة من المستبدين الصغار الذين يعيدون أداء دور الأب بعد أن قتلوه. عندئذ ستجد أمريكا وغيرها الفرصة سانحة لتمرير مصالحها كما تريد وترغب. على أن الإدارة الأمريكية حتى لو كان كل غاياتها أن تقيم قواعد عسكرية في العراق وتتحكَّم في مدخراته من النفط والغاز، فإنها لا تقدر أن تمنع مشروعاً ديمقراطياً إذا ما بان مطلباً جماهيرياً واضحاً.

فالمطلوب استغلال هذا الضعف الأمريكي إذا كان ضعفاً، أو هذه الرغبة الأمريكية إذا كانت رغبة، حتى تتحول المأساة العراقية الدائرة منذ ٢٤ سنة إلى بداية أمل، أو على الأقل لا يعود العراقيون إلى وضع جمود بعد كل هذه المعاناة التي أصابتهم.

**الحياة**، ١٣/ ٥/ ٢٠٠٣

# «هل سيضربون باريس؟»

## العرب والعالم من زاوية شخصية

لا أدري لماذا عادت إلى ذهني، بعد سنين من تفجيرات سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، ذكرى حادثة بسيطة عابرة. كنتُ في باريس عندما انتشر بين أهلها خبر الفاجعة، وكنت أُسرّع الخطى مثل الجميع للعودة إلى البيت ومتابعة التفاصيل على شاشات التلفزيون. وأنا أفتح الباب الخارجي للمبنى، اقتربت منّي امرأة على وجهها علامات التعب. ظننت أنها ستستخبر عن مكان أو تطلب صدقة، لكنها استأذنتني في أدب أن تطرح عليّ سؤالاً، ولما أذنتُ لها قالت: «هل سيضربون باريس أيضاً؟». بدرت مني من دون قصد ولا تعمد قهقهة ساخرة وأجبتها من دون تفكير: «لا تخشي شيئاً، إنهم لن يضربوا باريس». عدتُ أعالج الباب لأفتحه وأنا أضحك في باطني. تظن هذه السيدة الجزعة أنني عالم بمخططات بن لادن وصحبه، لا تدرك المسكينة أنني مُهَدَّد أكثر منها لو أن هؤلاء سيطروا على العالم، ثم إنني أكثر ركوباً منها للطائرات. وفيما كنت أحاول السيطرة على هذا الوضع السوريالي الذي وجدت فيه نفسي، والذي اقتضى أن أجيب عن أسئلة السيدة بالنيابة عن الإرهابيين، كانت المسكينة تسرد على مسامعي قصة حياتها: «مات زوجي منذ عشر سنين وأنا أعيل وحيدةً ابنتين صغيرتين. ربما كان الأسلم مغادرة باريس لكن لا أهل لي خارجها...». قاطعتها لأن الباب انفتح ورغبتي في الدخول أصبحت جامحة. التفتُ إليها التفاتة أخيرة لأحييها تأدباً، لكن غلبني شعور بالشفقة وأنا أصطدم بملامح الجزع على وجهها، فتوجهت نحوها بحزم هذه المرة وأعدت في لهجة العالِم الواثق: «لا تخشي شيئاً، لن يضربوا باريس، أعدك بذلك». اغرورقت عيناها بالدموع ورددت أكثر من مرة: «شكراً، شكراً».

رويت لأصدقائي تلك الحادثة وضحكنا كثيراً من كوني قد اضطلعت لمدة لحظات بدور الناطق الرسمي باسم "القاعدة"!! ثم غابت عن ذهني مع سيل الأحداث، لكنها طفت فجأة على سطح ذكرياتي وأنا أقرأ إحدى المقالات الكثيرة التي تحاول أن تفسّر لماذا يتبادل العرب والأمريكان شعور الكراهية. بدا لي أن تلك الحادثة

يمكن أن تكون مدخلاً جيداً لفهم مسألةٍ يبدو أن الكثيرين لا يدركونها إدراكاً واقعياً. انطباعي الخاص، وأرجو أن أكون مخطئاً في ذلك، أن تنامي شعور الكراهية ضد العرب لم يعد من اختصاص الأمريكان، على افتراض أنه يمكن التعميم واتهام كل الأمريكان بحمل هذا الشعور، وهذا أيضاً أمر غير مسلَّم به. الشعور بكراهية العرب أصبح اليوم الظاهرة الأعدل توزيعاً بين شعوب العالم: كراهية العرب ترتبط في أمريكا بالإرهاب ومعاداة السامية، وفي أوروبا بالهجرة ورفض الاندماج، وفي الهند بمساندة باكستان وحركة الانفصال الكشميرية، وفي الصين بوجود أقلية مسلمة مشاغبة، وفي روسيا بوجود مجاهدين عرب قادوا الانتفاضة الشيشانية، وفي بلدان أوروبا الشرقية بعلاقة بعض العرب بالأنظمة الشيوعية السابقة، وفي البلدان غير الإسلامية في آسيا بدعم بعض التنظيمات الإسلامية حركات الانفصال، وفي إفريقيا بذكريات تجارة العبيد، وفي أمريكا الجنوبية بارتباط العديد من المهاجرين من أصل عربي باقتصاد الفساد والمضاربة... وهلم جرا. لا يعني أن كل الشعوب تكره العرب، بل أن للعرب قضايا خلافية مع الكثير من الشعوب في العالم، وربما كان المجتمع الأمريكي (الولايات المتحدة) الأقل عداء للعرب من بينها جميعاً، وإن كانت عداوته أشد وقعاً لامتلاكه وسائل القوة والسيطرة والعقاب.

ولا شك في أن الحملات الإعلامية منذ تفجيرات سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ قد أطلقت العنان لهذا الشعور وأجّجته وزادته اتساعاً، لكن الاقتصار على هذا العنصر وحده اختزال مخل. للعرب قضايا تاريخية عالقة مع الكثير من الشعوب لم يبادروا بتسكين آثارها كما يقتضي المنطق والعقل، لأن التاريخ في المجتمعات العربية ما زال يُعاش على أنه ملحميات بطولية وفتوحات لا تقبل المراجعة. والعرب أثناء الحرب الباردة ساهموا في استراتيجيات دولية لم تخدمهم وهي اليوم تعود عليهم بالوبال، لكن النظام السياسي العربي يبدو عاجزاً عن أن يعترف صراحة بذلك، ويتنصل من المسؤولية في أحداث الماضي كما فعلت دول كثيرة، لأنه نظام أبوي عاجز عن التخلّص مِن ماضيه القريب. ثم جاءت بعد ذلك قضية الإرهاب التي أصبحت محور السياسة الدولية في عالم ما بعد سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، فاتسع الخرق وتضخم سوء التفاهم.

لنترك الشعور الأمريكي ضد العرب ولنتساءل كيف يُمكن أن يتعامل مع الحدث شخص محايد من بلد غير أمريكا ولا المنطقة العربية الإسلامية مع قضية الإرهاب. من المرجح أن هذا الشخص يحمل في أعماقه الكراهية لأمريكا، لأن الضعيف يميل إلى كراهية القوي، ومحدود الإمكانات يرمق شزراً الغني، ومن يتحمّل الغطرسة ينقم على المتغطرس، ومن يدفع ثمن السياسات المبنية على المصالح الضيقة من شأنه أن يبادل

مخططي هذه السياسات العداء. ربما فكر الذين قاموا بالتفجيرات عام ٢٠٠١ أنهم سيصبحون أبطالاً، لأن شعور الكراهية ضد أمريكا سيتحوّل تعاطفاً معهم واعتناقاً لأفكارهم. لكن هاهنا يتضح التباعد الجوهري بين العالم العربي وبقية العالم. فنسبة تحقّق هذا التحوّل لدى الرأي العام العربي كانت أعلى بكثير جداً مما سُجِّل خارجه، رغم أن العديد من المجتمعات الأخرى متضررة أيضاً من السياسة الأمريكية. ذلك أن العالم ليس رقعة صراع بين الذين يكرهون أمريكا والذين يحبونها؛ إنه فضاء تعايش بين أناس يحصّلون قوتهم اليومي ولهم أطفال في المدارس ويركبون القطارات والطائرات ويرغبون في أن يعيشوا بسلام. وهذا الشخص المحايد يتمثّل نفسه راكب طائرة قبل أن يفكّر في انتماءاته القومية ومواقفه من السياسة الدولية. لهذا السبب استطاعت أمريكا أن تحوّل قضية الإرهاب قضيةً عالمية، لأن الرد الفعلي الطبيعي لأغلب الناس هو الإدانة، ولذلك أيضاً تضخمت العزلة العربية في العالم، لأن خطاب الإدانة في هذه المجتمعات لم يكن في غاية الوضوح، بسبب سيف التخوين المسلط على الرقاب.

وهناك طبعاً أكثر من طرف استفاد ويستفيد من هذا الوضع، وفي مقدمتها إسرائيل. وقد جاء الاتفاق الاستراتيجي العسكري الموقع بين روسيا والهند وإسرائيل شاهداً على أن الدولة العبرية ليست المستفيد الوحيد. ويخشى اليوم أن يُعاد رسم الخريطة الجيوستراتيجية لعالم ما بعد سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ على خطة محاصرة العالم العربي. وقد لا تكون خطة مقصودة بل نتيجة تلتقي حولها مصالح مختلفة.

فإلى متى تظل السياسات العربية الرسمية عاجزة عن مواجهة هذا الوضع، مفوّضةً للفضائيات مهمة تأجيج المشاعر والتحصّن بالشعارات والكلام الثوري والعيش على أمجاد مضت وأفكار ولّى عهدها، والسماح بكل الانحرافات التعبيرية والشطط البلاغي، لمجرد تسكين الغضب بدل التخطيط للفعل الناجع، ما يزيد من عمق الهوة بين العرب والآخرين؟ الآخرون جميعاً، وليس أمريكا وحدها، ومنهم الناس العاديون الذين لا يحملون أفكاراً مسبقة أو نوايا شريرة، لكنهم يشعرون بهلع حقيقي، على غرار تلك المرأة التي ضحكتُ خطأً من سذاجتها لأنني كنت أفكر في التداعيات الدولية للحدث، فيما كانت هي تفكّر في مصير ابنتيها الصغيرتين.

**الحياة،** ٢٠٠٣/١٠/١٩

# ليبرالية من دون عقد، ومواجهة بخطة "الاحتواء المزدوج"

**دارت على صفحات "الحياة" اللندنية مجادلة حول الليبرالية في العالم وفي المجتمعات العربية، وقد ساهم فيها العديد من الكتّاب منهم وحيد عبد المجيد وسعد الدين إبراهيم وحازم صاغية وصالح بشير ومنير شفيق، وفيما يلي مساهمتنا في هذه المجادلة:**

أكبر حالة سوء فهم يُمكن أن تلحق بالإنسان اليوم هي أن يُصنَّف ليبرالياً. الليبرالية في الولايات المتحدة أصبحت تعني في نظر الكثير من الناس التشكيك في القيم الأسرية ومساندة الإجهاض وزواج المثليين. والليبرالية في أوروبا يفهم منها مساندة برامج خصخصة المنشآت العامة ورفع الدعم عن الخدمات الصحية. أما في العالم العربي فيُمكن أن تحيق بالليبرالي التهمتان الأكثر خطراً: خيانة الوطن والمروق عن القيم الدينية.

على أن العالم العربي هو بالتأكيد الفضاء الأكثر حساسية ومقاومة تجاه الليبرالية، والقضية لم تبدأ مع حرب العراق ولن تنتهي يوم تخلّصه من الاحتلال الأمريكي. قد نفترض أن هذا التبرم شبه الفطري من كلمة ليبرالية سببه ارتباطها بمرجعيتين غربيتين، هما الثورة الإنجليزية والثورة الفرنسية، لكن الفكرة القومية نشأت أيضاً في الغرب في ألمانيا بسمارك وإيطاليا فكتور عمانويل الثاني، فهي أيضاً فكرة ذات مرجعية غربية، وعبثاً تبحث عن "قومية" في **لسان العرب والقاموس المحيط** وفي أي كتاب كُتب قبل القرن العشرين. أو قد نفترض أن السبب ارتباط كلمة ليبرالية بالعولمة ووقائعها ونتائجها، لكن العولمة قد فرضت نفسها بسبب تطور التقنية وليس بسبب انتصار تيار فلسفي أو سياسي. والتيار العالمي المناهض للعولمة يتكوّن أساساً من ممثلي المجتمعات المدنية وجمعيات حقوق الإنسان أي من الناس الذين تُطلق عليهم في التصنيف العربي تسمية الليبراليين. أو قد نفترض أن كلمة ليبرالية تتضمن معنى التحدي للقيم الأكثر تجذراً في المجتمع، لكن الليبرالية العربية لم تطرح قضايا أخلاقية من نوع

الإنجاب خارج إطار الزواج أو تعاشر المثليين وغير ذلك من القضايا المطروحة في الغرب، بل اقتصرت على الجوانب السياسية والثقافية ولم تتجاوزها. أو قد نفترض أن الليبرالية تختلط بمساندة المشاريع الأمريكية في الشرق الأوسط. لكننا إذا دققنا النظر نرى أن البلدان التي كانت أكثر دعماً للسياسة الأمريكية في أفغانستان والعراق هي إيران وتركيا وباكستان، وهي بلدان تديرها حالياً حكومات نشأت في صلب الحركة الإسلامية التي تفترض أن الاختلافات القومية لا أثر لها في المواقف من القضايا الأساسية. وتوجد تهم أخرى أكثر سخفاً: عندما قامت الأنظمة الثورية ابتداء من منتصف القرن العشرين وجُهت إلى الليبرالية تهمتَيْ الفساد المالي والعجز عن مقاومة التوسع الصهيوني. إلا أن مواصلة التلويح بهاتين التهمتين بعد نصف قرن من السيطرة الثورية العربية باتت أمراً مثيراً للشفقة، بالنظر إلى الوضع الذي آل إليه العالم العربي منذ ذلك الحين.

لا شك في أن الاتهام الأكثر خطراً والأشد وقعاً في نفوس الناس هو الربط بين الليبرالية والتبعية للغرب، مع أن التيار الليبرالي نشأ قبل القومية والأصولية وكان الأول في محاولة الإصلاح الداخلي والتصدّي لتحديات العولمة الناشئة مع الرأسمالية. وقد اختارت الثقافة الرسمية في فترة لاحقة أن تلغي كلمة ليبرالية وتستبدلها بكلمة إصلاح أو نهضة كي تفقد الفترة الممتدة من ١٧٩٨ إلى الثلاثينات من القرن العشرين طابعها الليبرالي. وليس من الصدفة أن أحد المراجع المشهورة حول تاريخ هذه الفترة، وهو كتاب للمؤرخ ألبرت حوراني، تُرجم إلى العربية تحت عنوان «الفكر العربي في عصر النهضة» مع أن عنوانه الأصلي بالانجليزية «الفكر العربي في العصر الليبرالي».

إن الفارق شاسعٌ بين ألجبرتي الذي اقترب من معسكر بونابرت ليفهم الحضارة الغازية ويسجّل ملاحظاته للأجيال القادمة وبين حفنة الكتّاب الذين استأجرهم القائد الفرنسي ليكتبوا له الرسائل المسجوعة الموقعة باسم عبد اللّه نابليون بونابرت مخلّص الإسلام من المماليك. أو بين الطهطاوي الذي نقل لمواطنيه وقائع الحضارة الجديدة في **تلخيص الإبريز** وبين المصري الخائن الذي ذكر أنه التقى به في مرسيليا. أو بين خير الدين باشا الذي سطّر لتونس برنامجاً إصلاحياً استقاه من الفكر الليبرالي الأوروبي في عصره وبين مواطنه محمود بن عياد الذي استغلّ الأوضاع المهترئة للقطر ليهرب بخزينة الدولة محتمياً بالفرنسيين. وعلى هذا المنوال نميّز اليوم بين الذين يدعون إلى أفكار ليبرالية تهيىء المجتمعات العربية للنهوض من كبوتها والذين يستعملون الليبرالية، كما يستعملون لافتات كثيرة، لتحقيق فوائد شخصية لا علاقة لها بقضايا شعوبهم.

ولعل الكثير من الحركات الرائدة في التاريخ تعيش مفارقة عجيبة. فالذي يستبق

الوعي السائد ويحذّر من وقوع الخطر المحدق قبل أن ينجلي يرتبط اسمه بهذا الخطر ثم يتحمّل لاحقاً مسؤولية وقوعه. التيار الليبرالي الكلاسيكي لم يهيء للاستعمار بل حذّر منه واقترح المبادرة بالإصلاح تحسباً من وخيم العواقب. ولطالما كرر الليبراليون الأوائل أن تيار المدنية جارف ومن لم يحذُ حذوه أدركه الغرق. لكن المواقف المحافظة تلكأت في الإصلاح أو عارضته وأضاعت وقتاً ثميناً في النقاش حول أحكامه من منظور الفقهاء والكلاميين ومصطلحاته هل تكون تراثية أم حداثية. وقد ضاع جهد الليبراليين أنفسهم في البحث عن مناهج التأصيل تنصّلاً من تهمة التكفير بدل التعمّق في فهم وقائع الحضارة الجديدة وتطوراتها المتلاحقة. وعلى هذا النحو يتعيّن اليوم تذكير أصحاب الذاكرة القصيرة أن التيار الليبرالي الجديد الذي برز مع نهاية الثمانينيات لم يفتأ يحذر من عواقب المغامرات الصدامية وتحوّلها ذريعةً للولايات المتحدة للسيطرة المباشرة على المنطقة، ومن عواقب العسكرة المفرطة للانتفاضة الفلسطينية التي تهمّش المقاومة الشعبية البطولية وتحوّل رمزية الصراع وقيادته إلى الحركات الراديكالية، لكنهم ووجهوا بالرد أن ملة الكفر واحدة: أمريكا وإسرائيل، المحافظون الجدد والليبراليون، اليمين واليسار، الجمهوريون والديمقراطيون، شارون وبيلين، كلهم شيء واحد.

وفي محاولة جديدة تقوم بها الثقافة السائدة بقصد الالتفاف وخلط الأوراق وتكريس سوء الفهم أكثر فأكثر، انتشرت منذ أشهر عبارة جذّابة لكنها مضللة: «بيدي أو بيد عمرو». اصبحت هذه العبارة مدخلاً لمناقشة المسألة وكأن الحِكَم القديمة التي ابتدعها الشعراء يُمكن أن تكون مفيدة في استيعاب تعقيدات العالم الحديث. لنتأمل القوة التضليلية التي تحتويها هذه العبارة، فهي توحي بأن الناس جميعاً متفقون حول الإصلاح، وحول كيفياته ومضامينه وغاياته، ولم يبقَ إلا موضوع واحد للنقاش هو أن نحدد الجهة التي نعهد إليها بتنفيذه، هل هي جهة داخلية أم خارجية؟ كان قصد من أطلقها في البداية أن يقول إننا إذا لم نبادر بالتغيير فسيُفرض علينا، لكنها أصبحت تعني شيئاً فشيئاً أن الساحة العربية منقسمة قسمين: قسم يدعو إلى التغيير من الداخل وقسم يدعو إلى التغيير من الخارج؛ القسم الأول يضم القوميين والأصوليين والثاني الليبراليين! غني عن البيان أن الصورة أعمق من هذا بكثير. لكن خطر هذه العبارة يتضح خاصة في أنها تدفع إلى الخلط في مغالطات ثلاث أساسية.

**المغالطة الأولى:** أنها تواصل وهم التقابل الجوهري بين ضمير المتكلم وعمرو هذا، وكلاهما طرف غير محدد المعالم. إن العالم الصناعي قد فرض قدراً كبيراً من التداخل بين المجموعات البشرية، وقد أصبحت كلها تشترك في التكنولوجيا التي ابتدعها عمرو ولا يمكن أن تعيش بدونها. فلم يعد ممكناً اقتسام العالم الحديث كما

كان يُقتسم الماء والكلأ، بل تفرض الطبيعة التكنولوجية لهذا العالم أن يقع الاشتراك في أمور كثيرة، ويحول اختلال موازين القوى دون العدل بين الأطراف المتشاركة، وتصبح قضية الطرف الضعيف أن يجد أفضل السُبُل لتقوية حصته من دون أن يترك الفرصة للأقوياء بابتلاعه، وأن يعمل على مضاعفة قوته لمزيد من تعديل موازين القوى لصالحه. أما التقابل الجوهري بين زيد وعمرو فهو يُكرّس وهم إمكانية الرجوع إلى العالم ما قبل الصناعي حيث كان يُمكن أن تتجاور مجموعات بشرية عدة قرون من دون أن تترك بين بعضها البعض تأثيرات عميقة.

**المغالطة الثانية:** في هذه العبارة أنها تفترض "يدنا" يداً واحدة ورأينا رأياً واحداً، وهذا مستحيل. القوة لا تأتي بالتوحد ولكن باحترام الاختلاف. لا يمكن أن نجد مقياساً مشتركاً نحل به اللغز الأكبر: هل أن سبيل التقدم وتحقيق القوة هو مزيدُ الاندماج في العالم الحديث أم مزيد التوقّي منه؟ سوف يتواصل النزاع في الفكر العربي بين التيارين الرئيسيين اللذين يقتسمان الجواب عن هذا السؤال منذ قرنين. المطلوب أن يُحاصر كل تيار الفئات الطفيلية التي تتعلق به، أي الانتهازية في التيار الليبرالي والعنف في التيار المقابل. لا توجد أسباب موضوعية تُجبر الجواب الليبرالي على أن يكون محترساً يفصح عن نفسه مكبّلاً بعقد التخوين، لأن فشل تجاربه السابقة كان أقل وقعاً وأخف خطراً من فشل تجارب الطرف المقابل، ونجاح تجارب ليبرالية غير عربية خارج الفضاء الغربي التقليدي هي حجة قوية تعمل اليوم لصالحه. ثم إنه لا توجد ليبرالية واحدة بل ليبراليات تطوّرت مع التجارب المحلية والعالمية. هناك الليبرالية التحديثية التي نشأت في القرن التاسع عشر وتأثرت بالنظريات السياسية والاقتصادية الشائعة في فرنسا وإنجلترا آنذاك، وقد دعت إلى المسارعة بإصلاح الأوضاع قبل أن تنهار المجتمعات العربية والإسلامية أمام القوى الأوروبية الغازية، وقد تركت هذه الليبرالية مكاسب ليس أقلّها المحاولات للتحديث وفكرة الدستور وبداية التنظيم السياسي والإداري على النمط الحديث. ثم هناك الليبرالية الأرستقراطية، وقد مثّلتها فئة من ملاّك الأراضي ممن كان لهم سبق إرسال أبنائهم إلى المدارس الأوروبية فاقتنعت أن أفضل طريقة للمحافظة على مواقعها الاجتماعية البحث عن صيغ تعايش بين الأوضاع المحلية والمتغيّرات العالمية. وفي ظل هذه الليبرالية انتشرت بعض القيم والأفكار الجديدة مثل التسامح والحوار والانتخابات والبرلمان وتشجيع دراسة اللغات الأجنبية والفكر الحديث ووضع النصوص الرائدة في الإصلاح القانوني والإداري. ثم مع فترة السبعينات بدأت تنتشر ليبرالية ثالثة يمكن أن نطلق عليها الليبرالية الحقوقية، وكان دعاتها في الغالب أناساً خاب أملهم في تجارب الحزب الواحد والأيديولوجيا السحرية التي ستحقق كل

المكاسب بضربة لازب. والحزب الواحد هو الحزب الذي يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، سواء أكان في السلطة أم في المعارضة. هذه الموجة الليبرالية الثالثة هيأت لانتشار جمعيات حقوق الإنسان وأصبحت فكرة هذه الحقوق وكونيتها مقبولة لدى قطاعات واسعة من الناس، بعد أن كانت متهمة في السابق بأنها مؤامرة غربية أو حقوق صورية بورجوازية. وتوجد اليوم موجة ليبرالية رابعة تحاول أن تكون أكثر شمولية في تصوراتها وطروحاتها، رغم ما أشار إليه صالح بشير في مقال سابق من أن الذخيرة الفكرية لديها لا تزال بدائية، وهذا واقع لا مجال لإنكاره، لكنه قد يكون نقطة القوة. فلأول مرة نرى محاولات تفكير تقوم على الاختبار والمتابعة الميدانية للأحداث والجدل المفتوح من دون عقد والتراجع العلني عن الرأي عند الاقتناع بغيره وتغليب شعور الشك على اطمئنان اليقين؛ لأول مرة تغيب النصوص المرجعية التي لا تُناقش والشخصيات الفكرية التي تتخذ هيئة الأنبياء والتنظيمات الصلبة التي تحجر الفكر وتبلده. ولأول مرة يضعف التفكير من منطق الزعامة وتصبح التعددية هي القاعدة، فلئن برزت في السنوات العشر الأخيرة عدة أقلام أصبحت رموزاً منظّرة لهذه الموجة، فإنها لم تتحول إلى زعامات فكرية على النمط التقليدي، في حين تجلّى واضحاً عجز الزعامات الفكرية المشهورة عن متابعة المناقشات المطروحة في الساحة منذ زلزال التسعينات (غزو الكويت الذي تزامن ونهاية الحرب الباردة)، رغم مشاريعها الورقية الضخمة ووزنها في ميدان الإعلام والنشر وادعاءاتها الأكاديماوية المُبالغ فيها.

أخيراً تتمثّل **المغالطة الثالثة** لعبارة «بيدي أو بيد عمرو» في أنها تفترض "عمرو" هذا كتلة واحدة. حسبنا أن نراجع التوجّهات الاستراتيجية التي ظهرت في الإدارة الأمريكية في السنوات العشر الأخيرة لنرى أن المدعو عمرو لم يُحدد نهائياً استراتيجيته في التعامل معنا كما لم نحسم نحن استراتيجيتنا في التعامل معه. **أولاً**، تخوض الليبرالية في الولايات المتحدة صراعاً مفتوحاً مع اليمين الديني حول مسائل اجتماعية مثل الإجهاض وزواج المثليين، وهي مسائل تبدو غير ذات قيمة في نظر من يظن أن أمريكا هي البنتاغون وحسب. والحال أن تلك المسائل في غاية الأهمية ويمكن أن تمثّل رهانات أساسية في كل الانتخابات القادمة، رهانات أكبر وزناً من المواقف حول السياسة الدولية. **ثانياً**، يوجد في الخارجية الأمريكية تيار قوي يدعى بالتيار الواقعي، وهو يواصل منهج هنري كيسنجر وتعليمات عالم السياسة الشهير هانس مورغانتهو، ويرى أن الليبرالية الأمريكية (والغربية) لئن كانت أفضل النُظُم السياسية والاقتصادية فإنها تحاول عبثاً أن تصبح نظام الإنسانية جمعاء، بل عليها أن تتعايش مع الذين يدافعون عن ثقافات مختلفة وتتركهم وشأنهم يختارون الاستبداد واقتصاد الكفاف والأمية وغير ذلك

مما يلائم ذهنياتهم، كما تعايشت الولايات المتحدة في السابق مع الشيوعية تفادياً لمواجهة مباشرة تنتهي بدمار شامل، وتركتها تنهار من تلقاء نفسها بعد عدة عقود. وتندرج نظرية صراع الحضارات لأستاذ السياسة الدولية صمويل هنتغنتون في هذا الإطار، فهي تؤكد على ضرورة أن يُحافظ الغرب على حضارته المتميّزة في وجه الذين يهددونها وليس أن يسعى إلى فرضها على الآخرين بواسطة التهديد. **ثالثاً**، يتواصل حضور التيار الليبرالي الجديد الذي عُرف عالمياً بفضل كتاب فوكوياما **نهاية التاريخ**، والذي يفترض أن الليبرالية ستنتشر طوعاً في العالم لأن المجموعات البشرية ستتجه من تلقاء نفسها إلى المطالبة بالاستفادة من مغانم الحداثة التقنية. وبعض أصحاب هذا التوجه يعتمدون الأدلة الاقتصادية، مثل روبرت بارو الذي رعى البنك الدولي دراساته، ومحورها التأكيد بواسطة الإحصائيات والوسائل الرياضية أن العالم متجه حتماً نحو تعميم النظام الليبرالي في الاقتصاد والسياسة. **رابعاً**، يمثل المحافظون الجدد تياراً ليبرالياً من نوع آخر، فيعتبرون أن من حق أمريكا، بل من واجبها أن تفرض الليبرالية ولو بالقوة ورغم إرادة الشعوب، زاعمين أن سياسة التغاضي قد أدت في السابق إلى ثلاث مصائب هي الشيوعية والنازية وتفجيرات أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. فلا يمكن حماية الحضارة الغربية من مصيبة جديدة قد تكون الحاسمة (مثل عمليات إرهابية تستعمل السلاح النووي) إلا بفرض الليبرالية نظاماً اقتصادياً وسياسياً في العالم كله.

وإذا ما وسعنا مجال المراجعة لتشمل أوروبا والمؤسسات الدولية مثل الأمم المتحدة واليونسكو والهيئات غير الحكومية والتيارات الثقافية الجديدة ومختلف مراكز القوى المؤثرة في السياسة الدولية فإننا سنحصل على توجهات أخرى كثيرة ونصل إلى خريطة في غاية التعقيد، وسنقتنع أن الخيارات جميعاً ما زالت مفتوحة. وههنا يصبح ضرورياً بل حتمياً على المثقف العربي أن يعتمد ما دعاه حازم صاغية بخطة إطلاق النار في الاتجاهين، اتجاه من يزعمون أن القيم الكونية لا مكان لها في العالم العربي واتجاه من يزعمون أن الذهنيات يمكن أن تتغير بالعنف الصرف وسحق الإرادات الفردية. يلتقي حول الاتجاه الأول الخطاب العربي المحافظ الذي يُدافع عن هذه المقولة باسم التميز الثقافي المطلق وخطاب الواقعية السياسية الغربية التي تسعى في الحقيقة إلى الاستفادة من ثروات العالم العربي إلى أن تنفد ثم تتركه ينهار تلقائياً بعد ذلك. ويلتقي حول الاتجاه الثاني المستفيدون من تطور الصناعات العسكرية الأمريكية، سواء أكانوا من جنسية أمريكية أم عربية، أكانوا من رجال الأعمال المشبوهة أو من المثقفين الذين يزعمون ممارسة التنوير بتمويلات مريبة. ينبغي مواجهة الاتجاهين بدون عقد وبخطة يمكن أن نطلق عليها خطة "الاحتواء المزدوج"، كي لا يُرمى الرضيع مع ماء التعميد

ويتم وأد التيار الفكري الجديد ولمّا يشتد عوده بعد.

أما الحساسية المزمنة للعالم العربي تجاه كلمة ليبرالية فإنها قد لا تكون بالغة الخطورة إذا كانت تعني مجرد التعبير عن الاختلاف داخل الفكر العربي المعاصر، إذ يبدو مستبعداً أن يحصل حدث في العالم العربي يحسم هذا الاختلاف بصفة نهائية وقاطعة. لكن أحداثاً كثيرة يمكن أن تؤوّل لفائدة الاتجاه الليبرالي، كما قد تؤوّل أحداث أخرى ضده. وسيكون الفيصل قوة الاحتجاج في نقاش مفتوح ومتخلّص من سيف التخوين أو التكفير. على أن هذا السيف المسلول لم يعد اليوم في مثل صرامته السابقة ووقعه الرهيب في الأذهان، خاصة أن تدويل القضايا السياسية العربية قد تبعه أيضاً تدويل هذا النقاش، ما يعني أنه أصبح اليوم أكثر عُسراً التخلّص من الخصوم الفكريين بالترهيب والمحاصرة والإعدام.

لكن الخطر الحقيقي هو أن تعبِّر هذه الحساسية، في شكل مفرط وبدائي، عن انغلاق فكري أمام قرنين من التاريخ، وحلم ساذج بأنه يمكن أن نعيش اليوم من دون الاستفادة من مكتسبات الحضارة الجديدة، أو نفكر في المستقبل من دون استشراف مُثُل التنوير، وهي مُثُل الإنسان الحديث، ومنها الديمقراطية وحقوق الإنسان واحترام الفرد والحرية الفكرية وحق الاختلاف، بدعوى أنها مُثُلُ الليبرالية الغربية. ولو شئنا أن نستشهد ببعض تلك الحكم القديمة قُلنا: «إن ذلك أبعد من مناط الثريا».

**الحياة**، ٢٠٠٣/١١/٢٣

# ماذا يبقى من البورقيبية؟

الثالث من آب/ أغسطس ١٩٠٣ هو التاريخ الرسمي لميلاد الحبيب بورقيبة. وكان الزعيم الراحل قد فرض في فترة حكمه أن يكون هذا اليوم عيداً وطنياً، كما أقرّ عيداً آخر في نفس الشهر وبفاصل عشرة أيام يُسمى عيد المرأة، تخليداً لذكرى صدور **مجلة الأحوال الشخصية** يوم ١٣ آب/ أغسطس ١٩٥٦. وقد ألغي العيد الأول بعده وبقي الثاني.

وقد كانت مصادفة حلول هاتين المناسبتين في نفس الشهر عاملاً من عوامل ترسيخ العلاقة بين بورقيبة ومكاسب المرأة التونسية لدى أجيال الاستقلال، وإنْ كان الأمر قد وقع على الأرجح من دون تخطيط مسبق. فدأبت وسائل الإعلام مدة عقود تُخصِّص الشهر كله لتمجيد الزعيم والإشادة بالإنجازات والمكاسب التي تحقّقت في عهده، وفي مقدمتها **مجلة الأحوال الشخصية**. وتوقفت هذه العادة طبعاً بعد عزله عن الحكم سنة ١٩٨٧، على عادة الإعلام العربي في التحوّل من المدح المطلق إلى النسيان المطبق. إلا أن العلاقة بين بورقيبة وحقوق المرأة في تونس ليست مهيأة لأن تُنسى، بقطع النظر عن موقف الإعلام الرسمي.

إن ذلك التداخل، الذي كاد يصبح من طبيعة الأشياء، بين ذكرى ميلاد الزعيم وصدور **مجلة الأحوال الشخصية** يختصر في ذاته المفارقة الأساسية للبورقيبية، من حيث هي مشروع تحديثي تقدمي اعتُمد في تنفيذ أهدافه على وسائل تقليدية رجعية. كان شهر الميلاد يُستغرق كله في الحملات الدعائية المكثّفة للإشادة بالبطل الفذّ والزعيم الأوحد الذي لم يشهد له التاريخ مثيلاً، وكانت الوفود تتقاطر من كل حدب وصوب لتقديم آيات الولاء، والشعراء يُستنفرون لنظم قصائد المدح والتمجيد، والمثقفون العضويون تتفتق قرائحهم للتحاليل والدراسات التي تنتهي كلها إلى نفس النتيجة، وتزدان الأحياء بكل مظاهر الزينة وتتعدّد المناسبات الموسومة بالثقافية وتُقام مآدب الأكل المجاني في كل مكان.

لقد استعاد بورقيبة كل الهالة التي كان ملوك تونس يحيطون بها أنفسهم قبل قيام جمهوريته، وواصل تقليداً قديماً في الحضارة العربية يقوم على الخلط بين الحاكم

والبلد واعتماد التمجيد لغةً وحيدةً في التخاطب مع المحكومين. ثم جعل كل تلك المراسم المستوردة من الماضي فرصة للتذكير بأنه رجل القطيعة مع ذلك الماضي، ومنشىء الجمهورية على أنقاض الملكية البائدة، وصاحب الدستور الذي أنهى عهد الحكم الفردي، وداعية الديمقراطية الذي أبطل فساد العائلة الحسينية، وباني تونس الحديثة لتلحق بركب الحضارة العالمية.

كانت تلك مفارقة البورقيبية، بل هي تجربة نموذجية لحكم المستبدّ المستنير في ما يُمكن أن تحقّقه من مكاسب ومن مآسٍ. على أن دور بورقيبة في التقدم بوضع المرأة في تونس وتمكينها من أكثر التشريعات تطوراً في ميدان العلاقات الأسرية أمرٌ لا يمكن إنكاره. ومن أسفٍ أن بعض الدراسات تزعم اليوم أن التطوّر الذي شهدته قضية المرأة في تونس كان مساراً طبيعياً، وهي تقصد أن تقول من خلال ذلك إن بورقيبة لم يكن إلاّ حلقة من حلقات سلسلة طويلة، فلا يتميز دوره عن بقية الأدوار. وهكذا ينقلب المثقفون العضويون من المدح المخزي إلى النفي التحريفي négationnisme لأسباب ودوافع يُمكن استنتاجها من دون تفكير طويل، جزءٌ منها عنوانه الطمع والتملق، وجزءٌ آخر عنوانه احتواء القضية من قبل أشخاص يخفون حنيناً عميقاً إلى عهود التسلّط على المرأة.

فمسار تحرر المرأة في تونس لم يكن طبيعياً كما لم يكن نتيجة عبقرية بورقيبية برزت فجأة من دون مقدمات. والحركة الإصلاحية ثم الوطنية في تونس لم تشذّا عن واقع مثيلاتهما في المجتمعات العربية والإسلامية، من حيث إنها جميعاً لم تجعل قضية المرأة ووضعها المتدنّي في هذه المجتمعات على قائمة أولوياتها، وأجّلت الخوض فيها إلى ما بعد التحرر وتحقيق الاستقلال، ولم تكن مستعدة لإدخال تغييرات عميقة في مستوى حقوق المرأة، لأنها كانت تنظر إلى قضية النهضة على أنها جمع لوسائل القوة قبل كل شيء.

لكن بورقيبة لم يكن الوحيد بين التونسيين الذي يهتم بالموضوع، فقد سبقه نساء ورجال ظلوا مهمّشين ودفعوا غالياً ثمن جرأتهم، وفي مقدمتهم الطاهر الحدّاد، الذي أصدر عام ١٩٣٠ كتاباً عنوانه **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، فاضُطهد وعُزل عن عمله وحُكم على كتابه بالمصادرة واتُهم بالعمالة والكفر والتهوّد، فمات كمداً في ريعان الشباب. وقد جذّف بورقيبة بدوره ضد التيار، وقَبِلَ أن يجازف بشعبيته بعد أشهر من الاستقلال، فأصدر **مجلة الأحوال الشخصية** وهو يقدّر ما ستدفع إليه من معارضة في مجتمع لمّا يتخلّص من بناه التقليدية اجتماعياً وثقافياً. إن التاريخ ليس مسار حتميات ولا ظواهر تحكمها قوانين الطبيعة، بل للأفراد دور أساسي في توجيه المجتمعات هذه

الوجهة أو تلك. وقد وجّه بورقيبة المجتمع التونسي الوجهة الصحيحة عندما اتخذ ذلك القرار في وقت مناسب، فلربما كانت الفرصة تفوت إلى الأبد لو لم يضع شعبيته في الميزان، خاصةً أنها ما فتئت تتآكل بعد ذلك نتيجة أزمات التنمية وعثرات الحكومات التي عيّنها.

ما يبقى من البورقيبية هو هذا القرار الصائب في اعتبار قضية المرأة على رأس قضايا المجتمع، ودفع الإصلاح فيها بسرعة بدل تحقيق المكاسب بخطى السلحفاة. وقد قال المصلحون بحق إن النهضة الكاملة لا تتحقق إلاّ بالمرأة لأنها نصف المجتمع، لكن فاتهم أن نصف النهضة لا يتحقق أيضاً إذا كان نصف المجتمع مشغولاً بدعم تسلّطه على المرأة، متلهياً بتدنّي دوره في العالم بالمحافظة على سطوته في البيت. وفي إحدى المرات القليلة التي ظهر فيها بورقيبة بعد العزل، وقد اشتد به المرض وأنهكه التقدّم في السن، همس إلى التونسيين بصوت متعب: «امرأة واحدة تكفي»، في إشارة إلى الفصل الثامن عشر من **مجلة الأحوال الشخصية** الذي منع تعدّد الزوجات. فكانت تلك وصيته الأخيرة. ولعلّها أهمّ ما يبقى من البورقيبية بعد بورقيبة، وأهمّ ما ينبغي أن تقتدي به المجتمعات العربية التي لا يمكن أن تواصل طويلاً واقع التناقض بين الدور المتنامي للمرأة والأوضاع القانونية الغامضة التي تحيط بها.

**الحياة**، ٣/٨/٢٠٠٣

# في العلاقة المتوهّمة بين المرأة والهوية

دخل القرن العشرون على العرب وهم يتجادلون بعنف حول قضية المرأة، بعد أن فجّر قاسم أمين الإجماع التقليدي بكتابه **تحرير المرأة** وافتتح نقاشاً تواصل سنوات عدّة. وها أن القرن الحادي والعشرين يبدأ أيضاً بجدل حول القضية ذاتها، ما يعني أن كل التطوّرات الميدانية لوضع المرأة وانتقالها من الفضاء المغلق للبيت والأسرة إلى الفضاء الرحب للمجتمع لم تكن كافية للتخلّص من قناعات الماضي ورواسبه الثقيلة نحو الإقرار الواضح الصريح بمساواتها بالرجل. فكأن اقتحامها عالم المدرسة والجامعة والمصنع والإدارة والقضاء والرياضة لم يقنع كثيرين إلى حد الآن بصواب مبدأ المساواة، فظلّ الحنين إلى ماضي المرأة المحجوبة قوياً لدى قطاعات متعدّدة من الناس.

ولقد كانت الشهور الماضية فرصةً لاختبار حقيقي لموازين القوى بين أصحاب الرؤية التحررية وأصحاب الرؤية المحافظة، وذلك من خلال ثلاثة أحداث كبرى تختلف في ما يحف بها من ملابسات لكنها تشترك في كونها تتعلّق بفاعل اجتماعي واحد هو المرأة.

ففي فرنسا طُرحت قضية ارتداء الحجاب في المدارس وتحوّلت من قضية مدرسية إلى قضية وطنية، ثم تجاوزت هذا المستوى وأصبحت قضية دولية واحتدم الجدل حولها في كل مكان يقطنه مسلمون، أي في جزء شاسع من العالم، حتى رأى وزير داخلية الجمهورية العلمانية الفرنسية نفسه مضطراً إلى طلب الفتوى من مفتي دولة إسلامية، ورأى حكّام الجمهورية الإسلامية الإيرانية أنفسهم مؤهلين لأن يشرحوا مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وفي المغرب نجح مشروع تعديل **مدونة الأحوال الشخصية**، فتحققت مكاسب هامة منها التنصيص الصريح على مبدأ المساواة ورفع سن الزواج إلى ١٨ سنة والإقرار بحق المرأة في رفض تعدّد الزوجات وطلب الطلاق والاختيار الحرّ للزوج. لكن الفاعل الحاسم في الحدث لم يكن التطور الذاتي للأفكار ولا ضغط المجتمع المدني على الهيئة المشرّعة، بل كان الدافع المؤسسة الملكية بثقلها الرمزي والتاريخي. وفي العراق أصدر مجلس الحكم الانتقالي أكثر من مائة قرار لم يلتفت إليها

أحد، إلا القرار ١٣٧ الذي أضحى حديث العالم، وهو قرار خطير في مغزاه لأنه يفتح باباً للطائفية ويقطع الطريق على استصدار تشريع حديث في مجال الأسرة ويعود بالعراق إلى نظام الملّيات الذي اعتمدته الإمبراطورية العثمانية في ولاياتها.

وقد برز مع هذه الأحداث اتجاهان في التحليل، إليهما يرجع الجزء الأعظم مما كُتب على صفحات الجرائد والمجلات، وسُمع في الإذاعات والتلفزيونات:

يرى الاتجاه **الأول** أن القضية ليست قضية المرأة لكنها قضية خصوصيات المجتمعات التي أفرزت الجدل. فالحجاب في فرنسا هو قضية اندماج المهاجرين في مجتمع وُضعت قواعده قبل قدومهم ومن دون احتساب حضورهم، وقضية المدونة المغربية هي قضية توازنات سياسية واجتماعية عملت المؤسسة الملكية دائماً على مراقبتها بدقة كي يحافظ المجتمع المغربي على وحدته واستقراره، وجاءت تفجيرات الدار البيضاء منبهاً إلى أن الكفة كادت تميل إلى أحد الجانبين. وقضية القرار العراقي هي قضية مجلس حكم يبحث جاهداً عن الشرعية ويحاول استمالة الرأي العام في بعض المواضيع التي تبدو ذات تكلفة سياسية محدودة، خاصةً إذا كان الرأي العام قد استجار بنُظُمه التقليدية في فترة انهيار الدولة التي كانت ترفع ظاهرياً شعار الحداثة.

أما الاتجاه **الثاني** فيعتبر أن كل هذه العوامل تظلّ ثانوية مقارنةً بالمسألة الأم، وتتمثّل في أن وضع المرأة ما يزال هشاً، وأنها، أي المرأة، تدفع ثمن الأزمات من كل صنف، وأن الحقوق التي اكتسبتها منذ الفترة المدعوة بالنهضة العربية مهدّدة بالتراجع رغم محدوديتها، وأن ما بدا تطوراً في الوعي لا يعدو أن يكون شعارات قابلة للانهيار لأدنى الأسباب. فالعامل الثقافي هو العالم الأهمّ في القضية، إذ نرى مجتمعات عديدة تعيش الأزمات والتحوّلات، مثل البلدان الشيوعية سابقاً وبلدان أمريكا اللاتينية، لكن النساء فيها لا يدفعن الثمن الأكبر، فيما تظل المرأة في ثقافتنا الضحية الأولى لكل المناسبات.

واعتقادي أن الاتجاه **الثاني** في التحليل هو الأكثر تعبيراً عن واقعنا المعاصر، فالملابسات الحافّة بكل قضية لها أهميتها بلا شك، لكن ذلك لا ينفي وجود ثابت يتكرّر مع كل الحالات رغم اختلاف السياقات، وهذا الثابت هو الثقافة دون أي عامل آخر. ماذا يفيد اليوم لو أننا أثبتنا أن قاسم أمين كتب **تحرير المرأة** ليتقرّب من الأميرة نازلي هانم، أو أن حدّة الجدل حول **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق مرجعها الخصومة بين الاتحاديين والوفديين، أو أن طه حسين كان مشاكساً شكّاكاً بكتابه **في الشعر الجاهلي** لأنه عاش طفولة بائسة؟ هذه عوامل جانبية مقارنةً بالوظيفة التقدمية التي اضطلعت بها هذه الكتابات ودورها في تنوير الفكر العربي مع مطلع القرن المنصرم.

وإذا كان لمطلع القرن الحالي أن يُحقّق خطوة جديدة في الاتجاه المنشود، فلن تكون غير تفكيك العلاقة المتوهمة بين الهوية وما يُفرض على المرأة من عادات. يُمكن أن نحافظ على الهوية أو نضيعها في الحالين: أكانت المرأة محجّبة أم سافرة، اضطلعت بشؤون البيت أم اقتحمت غمار الوظيفة والأعمال، حصلت على أعلى الشهادات أم اكتفت بحفظ حروف الهجاء. عندما حلّ الاستعمار بالأقطار العربية، كانت أغلب النساء يرتدين اللباس التقليدي ويقبعن في البيوت. فهل منع ذلك البريطانيين والفرنسيين من السيطرة على أغلب تلك الأقطار؟ فكذلك لا ينفع اليوم العودة إلى الماضي استراتيجيا لمقاومة موهومة. ثم ألا نرى الصين اليوم تتقدّم بخطى ثابتة لتصبح القطب الثاني المقابل للغرب، لكننا لا نرى الصينيات يتشبثن بوضعهن القديم (وقد كان أكثر سوءاً من وضع المرأة العربية) بل يقتحمن مجالات المجتمع كلها؟

ومن أسفٍ أن نُلاحظ مجدّداً أن الحركات المدعوة بالدينية هي التي تقف اليوم على رأس القوى التي تكرّس ذلك الخلط المتعسف وتعتمده سبيلاً لاستهواء الغوغاء وتنشر التخدير وصفةً وحيدة للعمل السياسي. ولكم قرأنا في السنوات الماضية كتابات تزعم أنها تُراجع الماضي وتفتح صفحات جديدة للاجتهاد، لكن ما أن تندلع شرارة الحدث حتى تستعيد الأذهان حجابها الأول والأفواه خطابيتها المعهودة، فتنقشع طبقة التجديد الرقيقة التي كانت موضوعة للتجميل، تجمّل العاهرات بالمساحيق المخادعة.

ألا يرى زعماء هذه الحركات أنهم لئن جمعوا الأصوات، فإنهم يعملون على نشر الريبة بهم والتوجس من مواقفهم المزدوجة وأقنعتهم الكثيرة، عدا عن أنهم يعملون على إعاقة الوحدة الوطنية لمواجهة الأوضاع المتردية، عندما يؤلبون نصف المجتمع على نصفه الآخر ويعيقون التطور الطبيعي للبشر والهيئات الاجتماعية ويحوّلون قضايا شخصية إلى أسلحة للتوظيف السياسي وأدوات للفتنة، فتنة الخطاب المخادع لا فتنة الأنوثة البريئة؟

**الحياة**، ١/ ٢/ ٢٠٠٤

# المرأة العربية ونضالات المستقبل

ليس مهمّاً تحديد تاريخ ٨ آذار/ مارس من كل سنة يوماً عالمياً للمرأة. فربما كان هذا الاختيار أثراً من آثار الرؤية المركزية للغرب. بل ليس مهمّاً أصلاً أن يُوجد يوم عالمي للمرأة لأن كل أيام السنة مناسبات للتخلّص من آثار إحدى المظالم العريقة في التاريخ البشري. إنما المهمّ أن لا يغيب عن أذهاننا، نحن العرب تخصيصاً، أن المعركة لم تنته، وأن المكاسب المتحققة في بعض المجتمعات رغم محدوديتها وتواضعها تظل مهدّدة في كل لحظة، وأن مستقبل الأزمات التي تنتظر المنطقة العربية سيجعل المرأة في الصف الأول من الضحايا وستُستعمل مشجباً تُعلّق عليه مسؤولية تلك الأزمات.

والعرب لا ينفردون بتاريخ ظالم للمرأة، لكنهم يكادون ينفردون بهذا العناد المَرَضي على التمسّك به ومواصلة فصوله. يشهد الغرب المصنّع تصاعد كل أصناف التطرف السياسي والديني والعرقي، لكن لا نرى حركات تدعو إلى أن تعود النساء إلى البيوت أو أن يرتدين لباس جدّاتهن قبل قرون ولا أناساً يرون حل قضية البطالة فصل النساء عن العمل أو حلّ قضية التلوّث منعهن من قيادة السيارات.

لقد اشتركنا في تاريخ ظالم لكننا لا نشترك في نفس الأحلام الآثمة باتجاه المستقبل. لذلك لا يفيد ما يتلوه علينا العقائديون في كل مناسبة، من أن التاريخ الغربي حافل أيضاً بمظاهر الاستبداد بالمرأة، لأن الغرب جعل ذلك ماضياً ولّى إلى غير رجعة، بينما يظل حاضراً محتفلاً به في تفكير قطاع مهمّ من الرأي العام عندنا.

بل أضيف أن اضطهاد المرأة في التاريخ الغربي لم يكن بنفس الطول والعمق الذي كان عليه في المجتمعات الشرقية. ثم إننا نرى اليوم العديد من المجتمعات الشرقية تتجه بحزم نحو تحقيق القطيعة مع ذلك الماضي. عاشت المرأة الصينية مثلاً ماضياً أكثر بشاعة، لعل أبرز مظاهره عادة ربط أقدام الفتيات إلى أن يبلغن سن الزواج كي يصبحن عاجزات عن المشي طويلاً فلا يخنّ أزواجهن أو يهربن من بيوتهن، وكي يبقين دقيقات الأطراف مستجيبات للشروط الرجالية للجمال. أما اليوم فهي تحذو حذو جارتها اليابانية للتخلّص من ذلك الماضي وآثاره، من دون أن يعني ذلك بالضرورة التقليد السطحي لأنماط الحياة الغربية. هذا مسار التاريخ ومن اختار

معاكسته فقد اختار بذلك أن يعيش على هامشه.

ولقد مرّت المرأة العربية بتجربتين في إطار محاولة الالتحام بهذا المسار: فقد شاركت في العصر المعروف بالنهضة، وكانت قضيتها دافعاً إلى انقسام مشروع النهضة قسمين: قسم يعتبر أن ماضي الأمة العربية قد صنعته أيادي الرجال وشيّده المحاربون والفقهاء، فلا تقوم النهضة الجديدة إلاّ بما قامت به في السابق، ولا يكون للمرأة من دور إلا أن تكون استراحة المحارب وزوجة الرجل ومربية الأطفال؛ وقسم يعتبر أن الوضع الاجتماعي المتردّي للمرأة سبب رئيسي في الانحطاط، وأن بداية النهضة تخليص المرأة منه، وأن تحرّرها تحررٌ للمجتمع كلّه. إن انحسار الأفكار الليبرالية للنهضة وانتشار الثوروية بلونيها الإسلاموي والقوموي رجّح كفة الغلبة للموقف الثاني. كما أن ضعف المسارات الديمقراطية في الدول الناشئة جعل تمثيل القوى الاجتماعية الناهضة، ومنها القوة النسائية، ضعيفاً موظفاً لفائدة استراتيجيات الهيمنة التي تمارسها الدولة على المجتمع.

وعندما انتهى عصر النهضة وحلّ بعده عصر الثورة، انقسمت الآراء مجدداً، بين من يعتبر قضية المرأة قضية قائمة بذاتها ومن يعتبرها جزءاً من قضية عامة: تحرّر الشعوب من الاستعمار، تحرّر الكادحين من الاستغلال، تحرّر المواطنين من الاستبداد... الخ. كان الجواب بالإمكانية الثانية محاولة جديدة للقفز على الواقع والهروب من طرح القضايا المؤلمة، فلا أسهل من التخلّص من واجب النقد الذاتي برمي المسؤولية على الآخرين، على الأتراك ثم الأوروبيين الذين استعمرونا، على الرأسمالية التي تسعى إلى تحرير المرأة لاستعبادها في سوق الشغل، وقسْ على ذلك. وكانت النتيجة أن الثقافة العربية لم تخضع للمراجعات الضرورية واكتفت بالخطابات العامة والشعارات الفضفاضة، وقليل من الإعلانات السياسية والنصوص القانونية التي لم تجد دائماً سبيلها إلى التطبيق.

لقد ولدت الحركة النسائية في مرحلة النهضة، ونشأت الحركة النسوية في عصر التحرّر والثورة والبناء الوطني. ومن الطبيعي أن يدفع التقييم المتشائم للمرحلتين، كما ينتشر اليوم، إلى تعزيز شعور الإحباط في كل النفوس، ومنها النفوس النسائية. فنسمع مراجعات من قبيل: أليس خروج المرأة من البيت إثقالاً إضافياً لكاهلها، حيث صارت تضطلع بوظيفتين فيما يقوم الرجل بوظيفة واحدة؟ أليست النضالات النسائية نضالات نخبوية ظلت دائماً منقطعة عن الجمهور الأعظم من النساء؟ ألم تجرِ المبالغة في تصوير وضع المرأة في الماضي وتشويهه عمداً بدل الدراسة الدقيقة لآليات التوازن التي كانت قائمة بين الجنسين؟

هذه أسئلة لا تخلو من الصحة والمشروعية، لكنها تُستعمل في الوقت الحالي عناصر إحباط ومحفزات للتراجع، خاصةً إذا ما صيغت في القوالب السردية لما بعد الحداثة، تلك القوالب التي تتمتع بقوة كبيرة في تبرير الشيء ونقيضه. إننا نلمس اليوم ردة نسوية تقودها أصوات نسائية، باحثات يتْقنّ مصطلحات لاكان ودريدا. سيدات استبدلن مايكل جاكسون بمواعظ عمرو خالد. قضية الحجاب تتحول حجاباً عن قضايا الأمة. نقيم الدنيا ونقعدها من أجل قطعة قماش وأجزاء من أراضينا تُقتطع لتصبح قواعد عسكرية ومضخات نفط للأجانب. أصوات تُعلن صراحة قبولها التخلّي عن الحرية من أجل الهوية، ولكن هل تأكدت أن المبادلة مضمونة لا ضرر فيها ولا ضرار؟

إن النسوية المناضلة كثيراً ما تواصل الطرح المبسّط الذي يدفع إلى اصطدام النساء بالرجال وكأن الصراع مستحكم بين جنسين وليس بين رؤيتين للإنسانية. أخشى أن يكون هذا الاضطراب المتفاقم عاملاً إضافياً في إضعاف مسار التحديث، وأن يعمل موضوعياً لصالح المواقف المحافظة التي تخوض معركتها الحاسمة حول قضية المرأة تحديداً. وإذا كنا تجاوزنا اليوم من دون نجاح حاسم مرحلتَيْ النهضة والثورة فإن التاريخ لم ينته، فمرحلة اليوم هي التنوير. بعد النسائية والنسوية تتدعم الإنسوية. المرأة الحديثة ليست التي تعود إلى بيتٍ مجهز بالفضائيات الحديثة لتتابع برامج الطبخ وتنتشي بمواعظ عمرو خالد، المرأة الحديثة هي التي تقود هذا التنوير الجديد باعتبارها الأقل تورطاً في المآسي الماضية.

لن تنتهي القضية قبل أن يصبح من حق كل فتاة أن تواصل دراستها قدر ما تستطيع، وتختار شريك حياتها حسب ما ترغب، وتتقدم في السلم الوظيفي بمقدار ما تسمح به جدارتها. لن يغلق الملف قبل أن تصبح نانسي عجرم قادرة على أن تغني في كل مدينة عربية من دون أن تتحوّل الاضطرابات الشبقية لبعض الرجال احتجاجات اجتماعية ترعاها الحركات السياسية.

لن نتحدث عن المسألة بصيغة الماضي ولغة الذكرى قبل التسليم التام والواضح بالمساواة بين الجنسين مبدأً من المبادىء الرئيسية للمواطنة. إن كل أيام السنة مناسبات للتذكير بهذه الحقائق.

**الحياة، ١٤/٣/٢٠٠٤**

# المحرقة، في قراءاتها اليهودية والعربية

---

تثير ذكرى المحرقة اليهودية دورياً العديد من المساجلات، وتُنشر مقالات كثيرة بهذه المناسبة، مقالات تثبت بتنوّعها أنه لا توجد قراءة واحدة لحادثة المحرقة لدى اليهود، كما لا توجد قراءة واحدة لدى غيرهم، ومنهم العرب.

والمحرقة حدثٌ تاريخي، أما العلاقة بينها وبين القضية الفلسطينية فتوظيف بَعْدي. قبل المحرقة كان اليهود تيارين: تيار أغلبية يُنادي باندماج اليهود في المجتمعات الأوروبية التي يعيشون فيها ويراهن على الحداثة والأنوار والديمقراطية والمواطنة ليتجاوز مآسي العصر الوسيط، وتيار أقلية يشكّك في إمكانية هذا الاندماج وينادي بوطن يهودي مستقل. كان تيودور هرتسل من أنصار هذا التيار الثاني، ثم جاء حدث المحرقة بعد أكثر من أربعين سنة من وفاته ليُثبت أولاً أن الديمقراطية يمكن أن تولّد نقيضها الأكثر بشاعة، مثل النازية، ويثبت ثانياً أن اليهود ولو كانوا مندمجين يُمكن أن يقعوا الضحية الأولى للأزمات السياسية والاقتصادية. النازية رجّحت الكفة لأفكار هرتسل ومشاريعه، لكن كتابه **دولة اليهود** (الصادر عام ١٨٩٦) يُثبت أن فلسطين لم تكن إلاّ أحد الخيارات المطروحة للمشروع الصهيوني، بل لعلّها كانت في أذهان أصحاب المشروع الخيار الأقل واقعية.

والعرب لم يساهموا في المحرقة لا من قريب ولا من بعيد. ولا يوجد إلاّ بعض المعتوهين ليعطوا أهمية سياسية للقاء الذي جمع هتلر بالحاج أمين الحسيني، مفتي القدس آنذاك. فلم يكن هتلر في حاجة إلى خدماته ومساندته ولا كان ينتظر مشورته ليُطبّق الأفكار الحقيرة المعروضة في كتابه **كفاحي**. لكن ظروف الاستعمار وسوء التقدير لبشاعة النازية دفع بقطاعات من الرأي العام العربي إلى مساندة عاطفية لهتلر، من باب أن عدو عدوي صديقي. والعدو هنا هو انجلترا وليس اليهود. الأوروبيون أنفسهم لم يكتشفوا فظاعة المحرقة إلا عند التحرير، فكيف يُلام بعض العرب على ذلك؟ ثم إن هذا الموقف لم يكن عامّاً على مستوى القيادات السياسية، بل إن البعض مثل بورقيبة ومحمد الخامس اتخذ موقفاً معاكساً ولم يقع في الفخ النازي. ومن سوء حظ قطاع من الرأي العام العربي، بل من سوء تقديره للأمور، أنه يراهن دائماً على الجواد الخاسر:

المحور ضد الحلفاء، حلف وارسو ضد الحلف الأطلسي، صدّام حسين وأسامة بن لادن ضد الولايات المتحدة. لكن السبب في ذلك هو ضعف الثقافة الديمقراطية وما يتغلّب حينئذ من سيطرة العاطفة على العقل. ويبقى صحيحاً أن كل موقف يمثّل عملية مراهنة تحتمل الكسب كما تحتمل الخسارة، فيجدر استيعاب هذا الدرس قبل رمي المسؤولية على الغير.

أوروبا كفَّرت عن ذنبها بعد ذلك بأن ساندت قيام دولة إسرائيل في الوقت الذي تنكرت فيه للوعود بإنشاء دولة عربية. كانت تلك طريقة ذكية للتخلّص من مشكلتين في آن واحد وإصابة عصفورين بنفس الحجر وجعل حلبة النزاع بعيدة عن عواصمها. فإذا جاز الحديث عن مؤامرة، فهي مؤامرة أوروبا قبل كل شيء. لكن أوروبا تشعر اليوم وكأن الصراع يعود إليها، في شكل مواجهة ما فتئت تحتدّ بين جالياتها ذات الأصول العربية وتلك اليهودية. إلا أن أوروبا فقدت في تلك الأثناء دور اللاعب الرئيسي في العلاقات الدولية، ولم تعد قادرة على أن تعطي الكثير أو تسلب الكثير، لا لهذا الطرف ولا لذاك. أوروبا تعيش اليوم الفزع من تواصل تلك المواجهة وتصاعدها وتهديدها لهويات دولها. واليهود أنفسهم منقسمون، البعض يرى أن توظيف كل رمزية المحرقة لصالح إسرائيل سيكون خطراً على الجاليات اليهودية التي قد تفقد تعاطف الآخرين معها أو تبدو غير مندمجة بما فيه الكفاية في المجتمعات الأوروبية؛ والبعض الآخر يرى أن مصير الوجود اليهودي في أوروبا ثانوي بالمقارنة بما يتهدّد مصير إسرائيل، في رأيهم، من مخاطر. إنها العودة الواضحة بالنقاش إلى وضعه ما قبل المحرقة. وقد نُشرت في الفترة الأخيرة مساجلات عديدة بين شخصيات يهودية، حتى داخل إسرائيل، تؤكّد أن هذا الاختلاف ليس دائماً مصطنعاً ومتكلّفاً.

أما في الجانب العربي فيظل النقاش حول المحرقة ضعيفاً خجولاً. فالمثقف العربي إما أن يلتزم الصمت، أو يخلط خلطاً تاماً بين المحرقة والقضية الفلسطينية فيكاد يكون موقفه موقف النفي، أو يكرر المضامين اللاسامية وحتى خرافة **بروتوكولات حكماء صهيون**. ثلاثة مواقف خطيرة لأنها إما أن يستعملها الطرف المقابل لصالحه أو أنها تترك له الحرية في أن يصور "الموقف العربي" بما يخدم مصالحه.

توجد اليوم فرصة حقيقية كي يقتنع الأوروبيون، بل جزء مهمّ من يهود العالم أيضاً، بأن التكفير عن الذنب قد حصل في الماضي بارتكاب ذنب جديد. صحيح أن هذه القناعة إذا حصلت لن توفّر للفلسطينيين اليوم ما وفرته لإسرائيل في السابق، لكن الحصول على عُشر مساندة خير من معاداة كل الأطراف في نفس الوقت. إلا أن العودة إلى الخطابات اللاسامية سوف يفوّت مجدّداً فرصة تهيئة الرأي العام العالمي لمبادىء

واقعية تكون، عاجلاً أم آجلاً، سبيل الحل للقضية الفلسطينية.

أُدرك طبعاً أن هذا العامل لن يكون الحاسم في القضية، لكنه عامل من جملة عوامل. أليس جديراً بالمثقفين العرب أن يبادروا إلى الدفاع عن موقف واضح وشجاع يتلخص في ثلاث نقاط:

**أولاً**، المحرقة اليهودية حدث واقعي وليست ابتداعاً سياسياً أو إعلامياً، حدث من أبشع الأحداث التي شهدها التاريخ، مرفوض ومُدان بكل المقاييس ومن منطلق كل الثقافات والمذاهب، وأبشع منه إنكاره أو تحقيره أو تبريره.

**ثانياً**، لم يساهم العرب عموماً، ولا الفلسطينيون على وجه التخصيص، في المحرقة ولم يرتكبوا ذنباً في ما حدث، وما سُجِّل أثناء الحرب العالمية الثانية من مساندات عاطفية لهتلر لا علاقة له بالمحرقة بل سببه ظروف الاستعمار وقلّة دراية الرأي العام العربي بالوقائع الدولية، خاصةً وأن الحلفاء أنفسهم لم يكتشفوا المحرقة إلا قريباً من نهاية الحرب.

**ثالثاً**، العالم الغربي ليس مُطالباً بأن يعود إلى ذنبه الأول فيضطهد اليهود مجدداً أو يشجع بين صفوفه اللاسامية، بل هو مطالب بأن يكفّر عن ذنبه الثاني فيُساهم مساهمة جادة في إيجاد حل عادل للقضية الفلسطينية التي لن تنتهي مع شارون ولا مع من قد يكون أشدّ بطشاً من شارون، بل ستتواصل تأثيراتها في المجتمعات الغربية نفسها ومصالح دولها طالما استمرت القضية في مسار الانحدار العميق نحو الصدامية الجذرية.

أتوقع أن يثير كلامي غضب الذين تتغلّب العاطفة على قُدراتهم في التحليل. لكني أتوقع خاصةً أن يثير هذا التعليق كلاماً من قبيل: إنها أضغاث أحلام وأوهام يبتدعها مثقفون يظنون أن التاريخ يتغيّر بالأفكار. ردّي على هذا الصنف الثاني جملةٌ كتبها هرتسل في **دولة اليهود**: «إن قيمة كل فكرة إنما تتحدّد بعدد الأفراد الذين يلتفون حولها».

**الحياة**، ٨/ ٢/ ٢٠٠٤

# الديمقراطية أو الخراب

أخيراً أقرّ كثيرون بأننا لسنا أمة صمّاء، أدركوا أننا مجموعات مختلفة الهوية: مسلمون وغير مسلمين، عرب وأكراد وقبائليون، سنّة وشيعة؛ العربية الفصحى لغة مدرسية ومن لم يدخل المدرسة لا يفهم شعر المتنبي؛ ما يسمّى باللهجات كان يُمكن أن يتحوّل لغات، الثقافات المدعوة بالشعبية أو الشفوية كان يمكن أن تُكتب وتُدرس فتصبح ثقافات رسمية. كل هذه المعطيات حجبتها أيديولوجيا الثورة العربية ومنعت تداولها والتفكير فيها، وعندما يقع إسكات قضايا حيوية لمدة طويلة، بالعنف والقهر، فإن استعادة النقاش تكون عسيرة وتفتح المجال لمنزلقات شتّى. نحن نعيش الآن قمة الخلط والاضطراب.

**أولاً**، ما الأمة؟ هذا سؤال قديم، مُخادع من يدعي أنه يمسك بالجواب الحاسم والتعريف المفحم. الأقرب إلى الظنّ أنه لا يوجد تعريف شامل مانع، فكل مجموعة بشرية قدّمت تعريفاً يتناسب وتجربتها التاريخية الخاصّة، كما يتناسب وطموحاتها للمستقبل. في القرن التاسع عشر كان اليابانيون يصرّون على أنهم أمة شرقية، اليوم لا يُجادل أحد في انتماء اليابان إلى الغرب. في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين خاضت أوروبا حروباً طاحنة بين القوميات، الآن تصبح الهوية الأوروبية الأفق المشترك الذي تتدافع لبلوغه كل المجتمعات، وتقود قاطرته فرنسا وألمانيا، أكبر "أمتين" تعاندتا في السابق لإثبات حقيقة الأمة. النصوص المؤسّسة للأمة الأمريكية كلها تنديد ببريطانيا التي لم تحترم الأمم، الآن تتحالف الولايات المتحدة مع بريطانيا لقيادة عصر العولمة الذي لا يكاد يعترف بالأمة، لكن أمريكا العولمة والشركات المتعددة الجنسية تحتمي بمفهوم الأمة عندما تصطدم بالأخطار المحدقة. روسيا والصين حاولتا أن تنافسا الغرب المتقدم عليهما باسم الأممية الاشتراكية، والآن تعملان لنفس الهدف من خلال استعادة مفهوم الأمة.

نعود إذن إلى أصل السؤال. هل نحن أمة؟ هذا سؤال فوضوي الدلالة. إذا كان المقصود أننا متجانسون في كل شيء، فسيكون الجواب بالإيجاب تكريساً لمشاريع الاستبداد الماضية والمستقبلية. لكن هذا البُعد ليس كل القضية. الاختلاف الثقافي لا

يقتصر على العرق أو الدين أو المذهب. يُمكن أن نختلف أيضاً لأننا أفراد ولكل منا طريقته الخاصة في التفكير. الاختلاف لا يمنع التوحد، بشرط أن يقوم التوحد على احترام الاختلاف. إذا مضينا بعيداً في إبراز التمايز أصبح كل فرد أمة في ذاته، وإذا مضينا بعيداً في طمس الاختلاف أصبحت الأمة دكتاتوراً ومواطنين مسحوقين. المهمّ ليس الجواب عن السؤال بالنفي أو الإيجاب، بل المهم أن يوضّح كل طرف كيف يرى العلاقة بالآخرين، أن يفصح عن الأمة التي يريد، أهي أمة تعدّد أم أمة إقصاء، أمة مفروضة بضغط الماضي أم مختارة بمقتضى تعاقد حر من أجل المستقبل.

**ثانياً**، هل التخلّص من مفهوم الأمة شرط من شروط التحرّر؟ علينا أن نسأل قبل ذلك: تحرّر من؟ قمة التحرّر أن يكون الإنسان إنساناً لا غير، أي فرداً يختار كل شيء عن طواعية، من دينه إلى لغته إلى ملبسه ومشربه ومحدّدات سلوكه. أليس الإنسان هو الكائن الوحيد في الكون القادر على الاختيار؟ لكن هذه الصورة مثالية، لأن عملية الاختيار هذه ستكون منهكة لو طاولت كل شيء. لذلك يقبل الفرد بمواضعات من أجل التحرّر من مواضعات أخرى.

ربما لا يكون الإنسان مدنياً بالطبع، لكنه مدني بالاضطرار لأن حياته القصيرة وحاجاته المتعددة لا تسمح له بأن يكون مطلق الحرية. الحداثة هي محاولة تحقيق أكبر قدر من الحرية، وهذا الطموح يدفع بأصحابه إلى أن ينهجوا سبيل الابتكار لا الاجترار. والابتكار أمر مغرٍ لكنه عسير المراس، لا فقط أنه يستوجب بذل مجهود أكبر في التفكير والتصوّر والتنفيذ بل يستدعي أيضاً بذل مجهود أكبر في إقناع الآخرين. لذلك يرى هابرماس عن حق أن استكمال مشروع الحداثة رهنٌ بدعم فضاءات الحوار المجتمعية والعالمية. هنا تبرز المفارقة. فالعالم يتكوّن من صنفين من المجتمعات: مجتمعات دخلت الحداثة منذ فترة طويلة وهي تعاني اليوم أزمات الحداثة، ومجتمعات لم تدخل الحداثة وتُعاني أزمات ما قبل الحداثة. تبدو القضايا في الظاهر متشابهة: مجتمعات الحداثة تسعى إلى التخلّص من مفهوم الأمة لتسمح بمزيد الحرية، والمستفيدون هم الأفراد الذين اكتسبوا نهائياً صفة المواطنة ويرغبون في شيء آخر أكثر حريةً من المواطنة ذاتها في أن يختاروا مثلاً سلوكهم الجنسي أو طريقة لباسهم أو أن يُنشئوا ديانات صغيرة على مقاس حاجاتهم النفسية. أما مجتمعات ما قبل الحداثة أو الحديثة العهد بالحداثة فهي تسعى إلى التخلّص من مفهوم الأمة لسبب مختلف، بل عكسي، هو الرجوع إلى الأشكال الأولية للتنظيم الاجتماعي، الأشكال الأكثر بساطة وتلقائية، مثل القبيلة والجهة والطائفة والملّة. يُحقّق هذا المسار نوعاً من التحرّر، تحرّر من استبداد الدولة مثلاً، لكنه لا يحقق المواطنة ولا يمنح الحرية للفرد بصفته إنساناً،

بل يمنحه نوعاً من الحماية بصفة انتمائه إلى مجموعة، ما يعني أنه يسلب عنه كل حرية خارجها. في الحالة الأولى يتجه المسار نحو المزيد من الاقتراب من طموح الفرد المستقل بذاته، في الحالة الثانية يتجه المسار نحو استبدال استبداد بآخر.

**ثالثاً**، هل نحن متفقون حقاً عندما نستعمل لفظ "أمة"؟ الواقع أننا نستعمل هذه الكلمة بدلالات ثلاث على الأقل: دلالة دينية ودلالة قومية ودلالة وطنية. فتنضاف مستويات الخلط المتوارث بمخاطر المنزلقات المستجدة. ضعف فكرة الفصل بين الدين والدولة يدفع إلى مأزق أول يتمثّل في التنافس على الشرعية بين حدود أمة الدين وحدود أمة القومية. حلمان تصارعا طويلاً وكلاهما متعذر التحقيق: أن تتوحد الدول على أساس الدين بتوحد الناس في العقيدة، وأن تقوم دولة عربية من المحيط إلى الخليج. القوميون والإسلاميون تصافحوا في بيروت بمناسبة دورات المؤتمر القومي الإسلامي (أو الإسلامي القومي)، لكن هذا التقارب لم يعد ذا قيمة، كان ينبغي أن يحدث أيام المدّ الثوري وليس الآن وقد انطفأت جذوة الثورة وأصبحت من أحاديث الماضي. أما ضعف فكرة التحديث فقد أنتجت بدورها مأزقاً ثانياً يتمثّل في التجاذب بين حلم الدولة القومية وواقع الدولة القطرية. السؤال الذي كان مطروحاً هو التالي: أيهما الأهمّ، أن تنتشر الحداثة في المجتمعات وإنْ ظلّت منقسمة إلى دول عديدة أم أن نرجىء قضايا التحديث إلى أن تتوحد المجتمعات في دولة واحدة تجسّم الأمة المتخيّلة؟

إن الأمة التي لا تجتمع على خطأ اختارت المسلك الثاني، فكانت نتيجته الوضع الحالي، لا حداثة ولا وحدة. لكن ليس ذلك آخر المآسي، فقد تبيّن أيضاً أن أحزاب الوحدة لم تكن بدورها إلاّ أحزاب الأقلية الفئوية، ما يعني أننا لا نتراجع عن طموح الأمة القومية إلى طموح الأمة القطرية، بل نشكّ في شرعية الأمتين معاً. فهل تكون النتيجة تجمعات طائفية وفيدراليات ورقية تحت إشراف حكام مدنيين مجلوبين من الخارج؟ ههنا تبرز رهانات المستقبل: إما أن نبدع باتجاه تحقيق الحداثة، أو نقتبس من نظريات ما بعد الحداثة ما يبرّر رجوعنا إلى ما قبلها.

**لنختصر المسألة**: الديمقراطية تجمّع مواطنين أحراراً وليست فسيفساء عرقية وملّية. فلا ديمقراطية من دون مواطنة، ولا مواطنة من دون مشروع حدّ أدنى من الدولة، ولا دولة من دون حد أدنى من القيم المشتركة. الرهان الأكبر هو فتح مجال الحوار لتحديد تلك القيم، أما الخراب فاستبدال استبداد بآخر. لذلك كانت الحداثة مسلكاً وعراً.

**الحياة**، ٢٠٠٤/٢/٢٩

# دفاعاً عن المجتمع المدني... رغم أخطائه

إصلاح، ديمقراطية، مجتمع مدني، حقوق الإنسان، انفتاح، حريات شخصية، هذه وغيرها مجموع كلمات قدرها أن تظل محاصرة. قبل الأمس اعتبروها دخيلة على قاموسنا وتراثنا وحكموا بأن النطق بها من قبيل البدعة. بعد ذلك قالوا إنها ألفاظ اصطُنعت لتهميش القضايا الرئيسية وللتشويش على خطب النفير للمعركة الكبرى التي لم تقع. ثم رأوا أن الحصار لم يزد هذه الكلمات إلا انتشاراً وبريقاً، فعمدوا بالأمس القريب إلى تهيئة طرقات واسعة أنيقة وإقامة نُصُب في الساحات العامّة واختاروا أياماً من السنة وعمّدوا ذلك جميعاً بتلك الكلمات واعتبروها ملكهم وسبقهم. اليوم وجدوا حلاً جديداً، هم الذين فتحوا المعابر والحدود لتمرّ الجيوش الأمريكية إلى العراق يقولون: هذه كلمات أصبحت أمريكية، من تلفّظ بها فقد تشبّه بالأمريكان، ومن تشبّه بقومٍ فهو منهم، عليه يقع وزر ما اقترف في العراق وغير العراق... وغداً سيجدون حججاً جديدة لصرف الأنظار عن الإصلاح والتحديث.

الساحة الثقافية لا تخلو أيضاً من بعض الحرج. هناك من يُسيئه أن يشترك مع الأمريكان في قاموس سياسي واحد، وهناك من ترجع أسباب الحرج عنده إلى أطوار سابقة، إلى عهد المدّ الثوري عندما لم يكن لائقاً الإكثار من استعمال هذه الكلمات. صحيح أن بداية الثمانينات من القرن المنصرم قد أفقدت المعاجم الثورية بريقها فأصبح استهلاك تلك الكلمات ثمن بقاء الأسماء في التداول العام، لكن الفرصة تبدو سانحة اليوم للتراجع. يقولون: لنكتفِ بالشورى لأن الديمقراطية مسلك لفتح ملف الأقليات. لنستبدل كلمة "مجتمع مدني" بالوقف الأهلي كي لا تخترق سياسات العولمة نسيج المجتمع. لنتحدّث عن الواجبات بدل الحقوق كي لا نُهيىء للفوضى والاضطراب... وغير ذلك.

أن يكون حكّام الولايات المتحدة يستعملون هذه الكلمات لغايات خاصة، هذا جانب من المسألة. من حقنا أن نشك في النوايا الحقيقية للمخططات الأمريكية في المنطقة، وأن ننقد تلك الوصفات المبسّطة التي تقدم على أنها برامج إصلاح، وأن نندّد بالغياب المتعمّد للقضايا العميقة، ومنها القضية الفلسطينية التي تمثّل أحد

المفاتيح الرئيسية لفهم واقع المنطقة.

لكن هذا الجانب ليس كل المسألة ولا ينبغي أن يكون كذلك. فالمخطّطون الأمريكان هم أول من يعلم أن برامج الإصلاح التي تقدّم إنما تتجه أساساً إلى الرأي العام الأمريكي ليقتنع بأن ساسته يخوضون الحروب من أجل المبادىء لا المصالح، خاصةً بعد أن سقط المبرّر المُعلن لحرب العراق، أي امتلاك أسلحة الدمار الشامل. أما قضايا الإصلاح والديمقراطية وحقوق الإنسان ودعم المجتمع المدني وتحديث التعليم والانفتاح على العالم فهي قضايا قد طرحت قبل قرنين على الأقل من التدخل الأمريكي؛ إنها قضايا النهضة العربية التي لم تجد إلى الآن سبيلها الواضح للتحقق، وهل من تدرج أطول من قرنين من دون مكاسب واضحة؟ هل تصبح هذه القضايا مشبوهة لأن بوش أو رامسفيلد تلفّظ بها، وبين ظهرانينا كتابات خير الدين التونسي والطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وفرح أنطون ويعقوب صروف؟ إلا إذا اعتبرنا أن كل ما يرجع إلى أصول غربية مرفوض، فيتعيّن حينئذ أن ندين هؤلاء الروّاد أيضاً لأنهم اقتبسوا كلمات ومفاهيم كانت القوى الاستعمارية القديمة، فرنسا وبريطانيا خاصةً، توظفها لمشاريع هيمنتها على العالم.

إن خطة "تأصيل" اللغة الإصلاحية لقطع الطريق على استراتيجيات العولمة هي مجرد وهم، فلن تفيد الإصلاح ولن تضرّ العولمة. لنأخذ "المجتمع المدني" مثلاً. هذه كلمة جديدة ينظر إليها البعض بارتياب فيقول: إنها كلمة ضبابية لأنها لا تعني شيئاً محدداً مثل النقابات والأحزاب. إنها اختراع من الخارج لا يستمر لولا الدعم المالي الذي يحظى به؛ إنه بدعة حجبت تجربة العمل الخيري الذي عرفه تراثنا من خلال نظام الوقف. هذه دعاوى ليست بالقوة التي يظنون.

**أولاً**، المجتمع المدني ليس شيئاً محدَّداً لأنه الرد الطبيعي على أوضاع يتعذر فيها قيام جمعيات واتحادات وأحزاب ونقابات تتمتع بحرية حقيقية وظروف عمل عادية. ما يُعتبر ضبابية في المجتمع المدني هو عنصر القوة فيه، فهو يظل مفتوحاً لعدد أكبر من المبادرات التي لا تتطلّب احتراف العمل السياسي أو النقابي أو غير ذلك. المجتمع المدني هو مجتمع المبادرة في وضع يخضع فيه كل شيء للمراقبة الصارمة.

**ثانياً**، المجتمع المدني ينشط بدعم خارجي، فليكن. أليست الحكومات تحظى أيضاً بالدعم الخارجي، والمشاريع الاقتصادية رهينة القروض والإعانات الدولية، والكثير من المشاريع التعليمية والثقافية قائمة على دعم المنظمات الدولية المختصة؟ كل قطاعات المجتمع مرتبطة بطريقة أو بأخرى بالخارج، وليس الارتباط في ذاته جوهر المشكلة. بل المهمّ أن نميّز ارتباطاً يُوظَّف لصالح المجتمع عن ارتباط يوظف ضده. المبالغ التي تُصرف لفائدة توظيف الشباب ودعم الصناعات وتوفير الحاجات الأساسية

هي غير المبالغ التي تُصرف في الرشوة وتنمية الحسابات السرية للمنتفعين. فكذلك ما يُصرف في التنوير هو غير ما يصرف لتخريب المجتمع وبلبلة الأفكار لينتفع الوسطاء دون الجمهور.

**ثالثاً**، الأشكال القديمة للمبادرة الاجتماعية في المجتمعات العربية تؤكّد الحاجة الدائمة والشرعية التاريخية لما يُدعى اليوم بالمجتمع المدني، من دون أن يعني ذلك ضرورة استعادة تلك الأشكال في واقع اليوم، لأنها ترتبط ببنيات اجتماعية ولّت وواقع ذهني انقلب انقلاباً كبيراً. فنظام الوقف مثلاً كان له دور عظيم في نشر التعليم ومؤسّساته، لكنه كان أيضاً أحد أسباب تضخيم التعليم الديني على حساب التعليم المدني لأن نوايا الوقف كانت أخروية في الغالب. يُمكن طبعاً أن نتساءل ماذا يكون الوضع لو تطوّرت الأشكال القديمة ذاتياً لتحتضن حاجات المجتمعات الجديدة؟ لكن ذلك سؤال أمنية لأن هذا التطور الذاتي لم يحدث قبل الاصطدام بالتجارب الأجنبية. نعم حصلت في فترات الانتداب أو الاستعمار محاولات عديدة لإقامة مؤسّسات تعليمية أو صحيّة ذات نفس حديث تُموّل بتوظيف الأشكال القديمة، لكن ذلك كان أيضاً أثراً من آثار التجارب الأجنبية، ثم أصبحت تلك المبادرات مسؤولية دولة الاستقلال عند قيامها. فقد ابتلعت الدولة الحديثة المجتمع المدني وخيبت آماله وتطلعاته في أغلب الأحيان، فلا عجب أن يعود اليوم ليحاسبها على ذلك. أما تواصل نظام الوقف في شكله القديم خارج مراقبة الدولة ورعايتها فلم يؤدِ في الغالب إلى مبادرات إيجابية بل الأرجح أنه كان حاضنة للتطرف والمنظمات التي فرّخت الإرهاب، والعيان يُغني عن البيان.

بقيت مسألة أخيرة: إن ظاهرة تنامي المبادرات المنضوية تحت تسمية المجتمع المدني لا بد أن تصاحبها انحرافات، شأن كل ظاهرة جديدة. توجد تساؤلات مشروعة اليوم عن سبب الدعم المفرط الذي يقدم للبعض تخصيصاً، عن حقيقة بعض المقاولين الثقافيين الذين يحوّلون برامج التنوير إلى تجارة ومضاربات، عن طريقة محاسبة هيئات يكتنف مجال اختصاصها وأهداف عملها الغموض.

كل هذا صحيح وقابل للإدانة بأعلى صوت. لكن المثل الفرنسي صائب عندما يقول إن الرضيع لا يُرمى مع ماء الغسيل. وإذا كانت الجمعيات السرية ردّ المجتمع على احتكار الدولة في العقود الماضية، وقد انحرفت إلى العنف أحياناً، فإن المبادرات المنضوية تحت تسمية المجتمع المدني هي الردّ على احتكار الدولة في المرحلة الراهنة، رغم أنه سيولّد أيضاً انحرافاً عنوانه الانتهازية.

**الحياة**، ٢٨/ ٣/ ٢٠٠٤

# الجامعة والمجتمع المدني
# في مواجهة تحديات العولمة

---

## ١ ـ ما المجتمع المدني؟

يُفترض أن أبدأ بتحديد ما أقصد بعبارة "مجتمع مدني". ربما لم أكن مضطراً إلى ذلك قبل سنوات، لكن كتّاباً عديدين يقولون اليوم: هذه الكلمة ضبابية لا تعني شيئاً محدّداً، وهي اختراع من الخارج وبدعة حجبت تجربة العمل الخيري الذي عرفه تراثنا من خلال نظام الوقف. وهم يقترحون عبارة "مجتمع أهلي" في سبيل تأصيل اللغة الإصلاحية وقطع الطريق على استراتيجيات العولمة. إن خطة التأصيل المفترض للغة الإصلاحية لا تبيّن فائدتها، طالما كانت القضية في المضمون وليس في الألفاظ، ومن المؤكّد أكثر أنها لن تفيد الإصلاح ولن تضرّ العولمة. المجتمع المدني يبدو مستعصياً على التعريف الشامل المانع لأنه يمثّل في مجتمعاتنا الرد الطبيعي على أوضاع يمتنع فيها قيام جمعيات واتحادات وأحزاب ونقابات تتمتع بحرية حقيقية وظروف عمل عادية. ما يُعتبر ضبابية في المجتمع المدني هو عنصر القوة فيه، فهو يظل مفتوحاً لعدد كبير من المبادرات التي لا تتطلّب احتراف العمل السياسي أو النقابي أو غير ذلك. المجتمع المدني هو مجتمع المبادرة في وضع يخضع فيه كل شيء للمراقبة الصارمة. أمّا الأشكال القديمة للمبادرة الاجتماعية في المجتمعات العربية فهي تؤكّد الحاجة الدائمة والشرعية التاريخية لما يُدعى اليوم بالمجتمع المدني، لكن ذلك لا يعني ضرورة استعادة تلك الأشكال في واقع اليوم، لأنها ترتبط ببنى اجتماعية تغيّرت وواقع ذهني انقلب انقلاباً كبيراً.

لن أطيل في مناقشة هذه المسألة خوفاً من الخروج عن أصل الموضوع. لكن من المهمّ بمكان أن أوضح أن الحديث عن مجتمع مدني يعني، في رأيي، نشأة فضاء متميّز عن الدولة من جهة، الدولة بصفتها جهازاً للحكم وللتسيير البيروقراطي للمجتمع. ثم يعني من جهة أخرى التميّز عن الأنماط التقليدية للنظام الاجتماعي والثقافي. العشيرة

أو الطائفة لا تمثّلان، في شكليهما التقليديين، جزءاً من المجتمع المدني، بل الأخير يقوم على مبادرات من نوع حديث، وإنْ التقى بالدولة أو الأنماط التنظيمية السابقة للدولة، في العديد من المواقف والقضايا.

## ٢ ـ نشأة المجتمع المدني

يحمل هذا التعريف الأوّلي عناصر ضبط النشأة. أصحاب مقولة المجتمع الأهلي يعتبرون النشأة قديمة قِدَمَ تاريخ مجتمعاتنا. رأي آخر يقول إن المجتمع المدني ينشأ اليوم مع برامج الإصلاح التي تُطرح في المنطقة، ورأي ثالث يعتبر أن المجتمع المدني لم ينشأ أصلاً ولن تكون نشأته قريبة.

أبدأ بالردّ على هذه الافتراضات الثلاثة. ردّي على الأول واضح من خلال ما قدمته في التعريف. أما الرأي الثاني فيبدو أنه يخلط بين كثافة الدعاية لفكرة ما وبين الفكرة ذاتها. الجميع يتحدث اليوم عن "المجتمع المدني" لأن وسائل الإعلام أشهرته، والسياسيين أفرطوا في استعماله، والصحافة بأنواعها أدرجته في لغتها اليومية. لكنه لم ينشأ اليوم أو قبل سنوات. ولو أننا اقتصرنا على الفترة الحالية لرأينا أن حراكاً معيّناً بدأ يدبّ منذ هزيمة ١٩٦٧. صدمة النكبة أوّلت على أنها هزيمة الأنظمة التقليدية، لكن صدمة النكسة تحوّلت أزمة عميقة في الوعي والوجود العربيين ومهّدت لإضعاف الأيديولوجيات السياسية قبل أن تُقارب الانهيار بسبب التحوّلات الدولية. برز اتجاه واضح المعالم رغم نخبويته يُحاول مراجعة القضايا خارج إطار الحلم بالدولة، خارج جدلية المساندة أو المعارضة بالشكلين الدارجين. إن جمعيات حقوق الإنسان مثلاً ليست حركات مساندة بما أنها تكشف انتهاكات حقوق الإنسان، وليست معارضة تماماً بما أنها لا تطرح نفسها بديلاً عن السلطة القائمة وعن سياساتها. هذا نوع من الأمثلة الأكثر تعبيراً عن المجتمع المدني ومبادراته. لا يمكن القول إنها مبادرات بدأت اليوم أو أطلقتها هذه الجهة أو تلك، لكن الأوضاع التي برزت بعد حرب العراق الأخيرة هي التي حوّلتها إلى واجهة الأحداث. والقوى السياسية المختلفة، داخلياً وخارجياً، تحاول الاحتواء أو التكيّف أو ركوب الموجة، لذلك يصبح التحدّي المطروح على أصحاب هذه المبادرات أن يحافظوا على القرار المستقل بعد أن كان همّهم التعريف بمبادراتهم وضمان استمرارها في وجه القمع أو النسيان. لم تبدأ القصة اليوم، ولن تنتهي غداً. لذلك لا معنى أيضاً للرأي الثالث، لأن أصحابه إذا راموا انتظار وضع واضح تماماً فسيتواصل انتظارهم طويلاً، فالمجتمع المدني خلق متجدد مع كل مبادرة يفرزها الوعي المجتمعي المتطوّر وليس جسماً تتحدّد معالمه بخطوط الطول والعرض ومقاييس الكمّ

والعدد. يصحّ القول إنه لم ينشأ، كما يصح القول إنه إرادة كامنة في عمق المجتمع تُعبِّر عن كينونتها بما تنتزعه لنفسها من مساحات في وجه التنافس بين مشروعين احتكاريين: الدولة المركزية الأمنية البيروقراطية وبنيات المجتمع التقليدي العشائري أو الطائفي.

إذا استبعدنا تلك الآراء الثلاثة فكيف نحدّد نشأة المجتمع المدني؟ أحدّد شخصياً هذه النشأة بفترة الاستعمار (أو الانتداب أو الحماية، على اختلاف التسميات باختلاف الظروف). بدأ التقابل في تلك الفترة بين المجتمع التقليدي والبيروقراطية التي تسلّطت عليه، نشأت المدارس والإدارات والمؤسّسات لتروِّض هذا المجتمع وتحدّثه في آن واحد، ونشأت معه شريحة من المتعلّمين الجُدد الذين أريد منهم في الأصل أن يكونوا حلقة الوصل بين الاستعمار والأهالي؛ إنهم المحامون والمدرّسون والصحفيون والأطباء وغيرهم. لكن جزءًا منهم نشأ متمرّداً على مهمة الوساطة، شاعراً باستقلاله عن الطرفين: عن المجتمع التقليدي الذي تجاوزه بأفكاره وظلّ مشدوداً إليه بعواطفه، وعن مشروع الإدارة الحديثة الذي تكوّن في ظله لكنه رفض عنف تسلّطه وهيمنته. أحدّد قيام الأشكال الجنينية للمجتمع المدني في هذا الإطار. فالفضاءات السياسية والاجتماعية والثقافية الجديدة دعمت هيمنة النموذج الدخيل في نفس الوقت الذي وفّرت الظروف المناسبة لنقده من الداخل ومزاحمة قوى جديدة لمشروعية تمثيل جوانبه المقبولة، ما يعني انفتاح مساحة بين الجهاز التنظيمي البيروقراطي الذي بدأ يتشكّل في قالب دولة على النمط الحديث والنُظُم الاجتماعية والثقافية التي تقلّص تأثيرها في المجتمع بتضخّم الجهاز البيروقراطي للدولة. بين مشروعَيْ الاستعمار والمحافظة السلبية على أوضاع التخلّف، يتجه المجتمع المدني نحو مسلك ثالث هو أن يكون قوة طليعية تُعبِّر عن الوعي المتقدم لأفراده تجاه الطرفين المتقابلين.

## ٣ ـ الجامعة خزّان المجتمع المدني

إذا كان مقبولاً تعريفنا للمجتمع المدني العربي وتحديدنا لنشأته بالحقبة الاستعمارية، فإن تاريخ ولادة الجامعات العربية الحديثة يغدو مرتبطاً وثيقاً بهذا الفضاء الجديد. فالجامعات العربية لم تكن تطوراً ذاتياً للمؤسّسات التعليمية التقليدية كما لم تكن مجرد فروع لجامعات أجنبية (مع بعض الاستثناءات). أغلب حركات التحرّر تزامنت مع التفكير في بعث مؤسّسات تعليمية جديدة مثّلت نواة الجامعات في مرحلة الاستقلال. بل يُمكن القول إن العديد من الأحداث الكبرى، مثل نشأة الجامعات ونشأة الأحزاب المُطالبة بالاستقلال، قد تنزّلت في إطار مفارقة أساسية هي التقابل بين

النضالية السياسية والنضالية الفكرية والاجتماعية. فقد بدأ السؤال يحتدّ منذ بداية القرن العشرين: أيهما أولى لتطوير المجتمع وإصلاحه، التحرر السياسي (من الدولة العثمانية، من الانتداب والحماية) أم التنوير الفكري والاجتماعي (التعليم والمرأة حظيا بالجزء الأكبر من الاهتمام)؟

توجد عوامل خارجية تُفسِّر هذا الاهتمام المفاجىء بالقضية التعليمية لدى النخبة الجديدة الممثِّلة للمجتمع المدني الناشىء في المنطقة العربية، أهمّها الوضع الفرنسي فترة الجمهورية الثالثة، جمهورية المثقفين كما يُقال، وانتشار فكرة أن التعليم هو المسلك الرئيسي لتحديث المجتمع. التقت الأفكار القديمة في إصلاح الأمة عن طريق الوعظ والإرشاد بالأفكار الجديدة لإصلاح الأمة بالتعليم. وكان تعريب أحمد فتحي زغلول كتاب ديمولين **سر تقدّم الانجليز السكسونيين** محطة متميِّزة في إطلاق هذه النزعة وتسهيل ذلك الامتزاج. لكن هذا التوجّه حمل في أحشائه تناقضاً كان حاسماً في تحديد طبيعة العلاقة اللاحقة بين الجامعة الناشئة والدولة الناشئة، كما أنه يُفسِّر لماذا أصبحت الجامعة بعد ذلك خزاناً للمجتمع المدني واستعصت على الاحتواء التّام ضمن الهياكل الإدارية الروتينية لدولة ما بعد الاستعمار. ذلك أن النخبة المثقفة الجديدة (الانتلجنسيا العربية) انقسمت في جوابها عن سؤال الأولوية. فاتجه قسم منها إلى القيادة السياسية لحركة التحرُّر ثم اضطلع بعد الاستقلال بدور القيادة الإدارية، بينما اتجه قسم آخر، أقل عدداً بلا شك، إلى احتلال موقع المناضلة الاجتماعية والفكرية.

بدا التناقض في تحديد الأولوية حدثاً مؤسِّساً منذ بدايات تشكّل النخبة الجديدة، أو مجتمع النخبة. لنتذكر مثلاً أن سعد زغلول (١٨٥٧ ـ ١٩٢٧) قد تبرّأ من أفكار علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦) عندما نشر هذا الأخير كتابه **الإسلام وأصول الحكم** عام ١٩٢٥، مع أن القناعات الشخصية للزعيم لم تكن بعيدة عن الأفكار التي تجرّأ عبد الرازق على طرحها. إنما الاختلاف الحقيقي بين الرجلين هو تحديد الأولوية، القائد السياسي يرى أن المهمّ تعبئة الجماهير، أما التنوير الفكري فينبغي أن يُرجأ إلى ما بعد ذلك ولا فائدة في طرح قضايا تؤدّي إلى التناحر والاختلاف وتشتيت جهود "الأمة". وثمة مثل آخر أكثر وضوحاً من المغرب العربي: عندما أصدر الطاهر الحداد (١٨٩٩ ـ ١٩٣٥) كتابه **إمرأتنا في الشريعة والمجتمع** (١٩٣٠) يُطالب فيه بتحرير المرأة وتعليمها لقي معارضة من كل القيادات السياسية الوطنية، ومنها الحبيب بورقيبة (١٩٠٣ ـ ٢٠٠٠) الذي اشتهر بعد ذلك بقرار إصدار أول قانون حديث للأحوال الشخصية في العالم العربي والإجراءات الثورية التي قام بها لإدماج المرأة في النسيج الاجتماعي العام. اختلف بورقيبة عن القيادات الأخرى في أنه لم يُخالف الحداد من موقع الرأي بل بدافع

تحديد الأولويات، فاعتبر أن طرح قضية المرأة في ظرف الاستعمار يُسيء لحركة المُطالبة بالاستقلال ويمنح الفرصة لإدارة الحماية لتقسيم الصفوف.

قد لا تخلو هذه الاستنتاجات من التعميم، لأن مسارات المجتمعات العربية نحو الاستقلال متنوّعة، وكذلك وقائع نشأة المؤسسات التعليمية فيها. لكن كل محاولة للتحليل هي تركيز على أنماط نموذجية كبرى. وكنتُ قد اقترحتُ سابقاً تحديد نمطين رئيسيين للمؤسّسة الجامعية العربية:

**النمط الأول** هو النمط المصري القائم على التأسيس المتدرج، الجامعة الأهلية عام ١٩٠٨ التي هيأت لنشأة الجامعة الحكومية عام ١٩٢٥. يتميّز هذا النمط بتأثير (مباشر) أكبر في المجتمع يُقابله تأثّر أكبر به. فظاهرة المعارك الفكرية التي تخترق أسوار الجامعة وتصبح قضايا عامّة هي إحدى خصوصيات هذا النمط. كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي** (١٩٢٦) يظل الخطيئة الكبرى المؤسِّسة لسمعة الجامعة المصرية في كل العالم العربي. وقد اخترقت كل المعارك الجامعية، من طه حسين إلى نصر حامد أبو زيد، مجتمع النخبة لتصبح معارك الجميع، مع ما يترتب عن ذلك من سلبيات وإيجابيات. فالجامعة تخرق محرمات المجتمع على مسمع منه لكنها تكتوي أيضاً بنظام محرّماته وتظل خاضعة لسلطته. هؤلاء الذين يجدون أنفسهم بين مطرقة الإدارة التي لا تطلب منهم التفكير وسندان الرأي العام الذي لا يقبل منهم المراجعة هم وقود المجتمع المدني الذي يحاول أن يختط له طريقاً بين الدولة والمجتمع التقليدي.

إن قضيةً مثل قضية نصر حامد أبو زيد لا يُمكن أن تحصل في إطار **النمط الثاني** الذي أدعوه بالنمط التونسي؛ إنه نمط قائم على القطيعة مع المؤسَّسات التقليدية وعلى التأسيس الإداري للجامعة باعتبارها إحدى إدارات دولة ما بعد الاستعمار. العديد من الأطروحات الجامعية (أُعدّ أغلبها باللغة الفرنسية) يحتوي على آراء أكثر جرأة لكنها لم تتسبّب في أي قضية، لا داخل الجامعة ولا خارجها، لأن الوسط الجامعي يشتغل منغلقاً نسبياً على نفسه، والقضايا التي يطرحها لا تتحوّل قضايا اجتماعية وإعلامية. يُطلب رأي الجامعي في قضايا المجتمع ولا يُطلب رأي المجتمع في قضايا الجامعة، التي تظل حكراً على المختصّين. كما أنه، أي المجتمع، لا يبدو متحمساً لمتابعة قضايا تبدو له مجردة وقليلة الفائدة. لذلك تكون المؤسسة الجامعية أكثر حرية وتحتضن التيارات الفكرية الجديدة بمختلف اتجاهاتها ومشاربها من دون أن يقوم مانع يحول بينها وبين ذلك. إلا أن تأثيرها المباشر في المجتمع يكون محدوداً بالمقارنة بالنمط السابق، فهو أكثر تخفياً وإنْ لم يكن أقل قيمة. تأثيره طويل المدى يتضح من خلال توجيه برامج التعليم العام مثلاً، أو الحضور الجامعي في المركزيات النقابية، أو فتح الحرم

الجامعي لمبادرات المجتمع المدني، ونحو ذلك. هذا النمط يعمّق أحياناً ازدواجية الخطاب وانفصام الشخصية. فبعض الشخصيات التي تستغِلّ الوجاهة الجامعية للمطالبة بالديمقراطية والحريات خارج الجامعة تُمارس داخلها أنواعاً من التسلّط والمحسوبية (تبدو العلاقة عكسية أحياناً، إذ إن الشخصيات الجامعية المنضوية في الأحزاب الحاكمة قد تفرّغ شحنات تسلّطها في العمل السياسي خارج الجامعة، أما الشخصيات المعارضة فقد لا تجد غير الجامعة لتفريغ تلك الشحنات).

لكن المشترك بين النمطين هو احتضان جزء من المجتمع المدني ومبادراته وشحنه بصفة دورية بالمناضلين والمناضلات، فتكون الجامعة خزاناً للمجتمع المدني، وتتواصل فيها الغيرة إلى أن تفقد خصوصيتها وتصبح مجرد إدارة حكومية.

## ٤ ـ حيلة العقل

انتهت تجارب التحرر الوطني والاستقلال إلى ما دعته هالة الباجي "الخيبة الوطنية" Le désenchantement national، فبرزت من جديد المفارقة التي أشرنا إليها سابقاً، بعد أن ظلت كامنة صامتة فترة المُطالبة بالاستقلال. شعرت قوى عديدة ساهمت في النضالات التحررية، سياسية كانت أم مسلحة، أنها لم تُشرك مشاركة عادلة في المرحلة الجديدة وفي إدارة شؤون دولة ما بعد الاستعمار (وربما أنها لم تنل أيضاً نصيباً عادلاً في توزيع مغانم هذا العهد ولم يتغير وضعها كثيراً بالمقارنة بما كانت عليه قبله). فأعادت محاولة التركيز على خصوصيتها كقوة دافعة في المجتمع وليس مجرد أداة إدارية لتنفيذ مخططات المركزية الإدارية الجديدة. كانت تُدافع أيضاً عن وجودها في ظل الاتجاه اليعقوبي لدولة ما بعد الاستعمار أو الأشكال الحديثة التي اتخذها النظام الطائفي في تجربة خاصة مثل لبنان، حيث تحوّلت الطوائف تنظيمات سياسية وأيديولوجية.

كان مشروع الاستقلال قد احتضن طموحين متداخلين لكنهما غير قابلين للإدغام التام، تقاربا في فترة النضال التحرري وتمايزا في فترة البناء الوطني. يتمثَّل الطموح **الأول** في تأسيس الإدارة الحديثة والمستقلّة التي تتخلّص من وضع الولاية لسلطان خارجي سواء أكان الخلافة الإسلامية أم الانتداب الأوروبي. ويتمثّل الطموح **الثاني** في تحديث المجتمع وإعطاء دور أكبر للقوى الناشئة فيه أو تلك التي هُمِّشت في السابق (النساء، الشباب، المثقفون الجدد، الأقليات. . . الخ). لقد اختارت النخب الحاكمة في الغالب تقديم الطموح الأول وتجاهل الثاني، بل قاومته أحياناً كي لا يُصبح خطراً

على احتكارها جهاز الدولة وثروات البلد. فعندما تولت هذه القوى مقاليد السلطة، تحوّلت عملياً إلى إدارة محلية لشؤون ما بعد الاستعمار ولم تتحوّل إلى دولة حديثة بالمعنى الكامل للكلمة، لأنها لم تقبل من الحداثة إلاّ الجوانب الإجرائية فقط. أنشأت المصارف وظلت تدرّس في المقررات المدرسية أن الربا حرام. أُعلنت المواطنة مبدأً دستورياً وظلّت تميّز بين الأديان والطوائف وبين النساء والرجال. استُقطبت الكفاءات لإدارة شؤون التصنيع والتفاوض مع المصارف الدولية للاستحصال على القروض وأُقفلت في وجوههم فرص الدخول إلى الحكومات والبرلمانات والمواقع القيادية في الأحزاب الحاكمة.

الجامعة تحديداً هي نموذج لهذا الوضع المزدوج والصراع الصامت. تُمثِّل الجامعة مؤسَّسة من مؤسَّسات الإدارة ما بعد الاستعمار. لكنها مؤسَّسة من نوع خاص لا يُمكن أن تُسيَّر مثل مصالح البريد أو الأشغال العامة. خصوصية الجامعة بدت أمراً ضرورياً وفرضت نفسها على جميع اللاعبين الاجتماعيين، لكنها رسخت أيضاً بموقف جزء من المتعلمين ممن خاب أملهم في مشروع دولة ما بعد الاستعمار، إذ تحصّن هؤلاء بالجامعة لتكون فضاء نشاطهم ومجال نضالهم التنويري (وأيضاً مورد رزقهم). كان جهاز الدولة يرى في الجامعة إدارة من الإدارات الخاضعة لسلطته السياسية والإدارية ومقتضيات تخطيطه المركزي، مع قبوله في الغالب بهامش صغير للخصوصية فيها. وكان هؤلاء يرون فيها الفضاء الذي سيواصل مشروع الحداثة وموقف النقد إضافة إلى كونها وسيلة إدماج القوى المهمّشة في النسيج الاجتماعي العام: البنات وسكّان الأطراف وأبناء الطبقات الفقيرة وأبناء الأقليات الدينية... وما إليهم. اضطلعت الجامعة بالدورين في الآن ذاته، وتلك حيلة العقل في تلبية الطموحين معاً، الطموح الرسمي والطموح الشرعي. فتولّت الجامعة تكوين المواطنين تحت غطاء تكوين الموظفين، والعكس بالعكس.

من الواضح أن جهاز الدولة والمؤسَّسة الجامعية لا يتعارضان تماماً ولا يتداخلان تماماً. كل منهما يحاول أن يحظى بالقدر الأكبر من الغلبة على حساب الآخر وهو يعلم أيضاً أن لا قبل له بالاستغناء عنه. نقاط الالتقاء بينهما كثيرة منها، **أولاً**، مستند الشرعية. الدولة الجديدة تأسست بالضد: ضد الخلافة العثمانية، ضد الحكم القبلي التقليدي، ضد الانتداب أو الحماية... الخ. شرعيتها هي بالأساس لحظة الاستقلال، وقد عملت على احتكارها لنفسها والإصرار على أنها الطرف الوحيد الجدير بتمثيلها. ثم **ثانياً** المركزية. الدولة القديمة والتعليم القديم كانا نخبويين، لا يسعيان إلى أن تشمل السلطة السياسية والمعرفية الجميع، يكفي من العدد الأكبر تقديم الرموز العامة للولاء

(دفع الضرائب وحفظ القرآن مثلان من هذه الرموز العامة، أولهما سياسي والثاني معرفي). الجزء الأكبر من الناس كان يعيش خارج القرارات المباشرة للدولة والمفاهيم المعقدة للثقافة المكتوبة. الدولة الجديدة والجامعة الجديدة لهما تطلّع توسعي، كلاهما يرى جديراً أن تُعَمِّم سلطته وتبلغ الجميع، كلاهما مشروع تسلّط ومشروع تغيير في نفس الوقت. **ثالثاً**، الدولة والجامعة يعدّان موظفين لا أعوان على النمط القديم، ويكوّنان مواطنين لا رعايا. لكن هذا الوضع نظري، لأن الدولة الجديدة كثيراً ما واصلت تكوين الأعوان تحت تسمية الموظفين والرعايا تحت تسمية المواطنين. هنا تنتفي حدود الاتفاق، لأن جزءاً من الجامعة سيختار أن يعمل خارج الصف، ما يعني انضمامه إلى مهام المجتمع المدني التي هي مهام خارج الدولة وليست بالضرورة ضدها. يصدق على هذا الجزء من وظيفة الجامعة التحديد الذي بدأنا به للمجتمع المدني، من حيث هو توقٌ إلى فضاء مستقل عن الدولة وعن الأنماط التقليدية للتنظيم الاجتماعي والثقافي.

## ٥ ـ الجامعة وتحدّيات العولمة

يبدو اليوم أن "حيلة العقل" التي استمرت ناجعة فترة طويلة ومكّنت الجامعة من الاضطلاع بدورين متنافسين هي اليوم حيلة تفقد نجاعتها. فالدولة لم تعد بحاجة إلى إداريين، بل تعمل أحياناً على تسريح جزء منهم. وأصبحت الجامعة مدعوة إلى أن تكوّن خبراء القطاع الخاص، فلم يعد ممكناً أن تقايض تكوين المواطنة بتكوين الوظيفة لأن القطاع الخاص غير معني مباشرة بشؤون المواطنة. أصبحت الجامعة مدعوة أن تكوّن التقنيين في مختلف المجالات حتى مجال العلوم الإنسانية والأدبية، فلا يطلب القطاع الخاص غير التقنيين المتخصّصين ليعدهم بتوفير فرص العمل (من دون أن يعني ذلك القدرة على الوفاء بالوعد). هذا معنى أن تستجيب الجامعة لـ "سوق العمل"، أي أن تخضع لمقتضيات ليست من صلبها ولا من مهامها الأصلية. لكن يُخطىء من يظن أن الجامعة يمكن أن تواصل مسارها المطمئن من دون أن تأخذ هذا الوضع الجديد بعين الاعتبار، بل تبحث عن الحلول الكفيلة بتجاوزه. ويجدر التفكير في العواقب المترتبة عن طبيعة تلك السوق، فهي تشترك مع كل الأسواق الليبرالية في خروجها عن الضوابط المحدّدة وعُسر متابعتها سوى على الأمد القصير. بينما يفترض أن يكون التعليم الجامعي مرسوماً ومُخططاً له على مدى أطول من ذلك.

لقد أصبحت العطالة عن العمل الشغل الشاغل لمجتمعاتنا، نتيجة ارتفاع عدد المتعلّمين من دون تطور مواز للشبكات الاقتصادية المحلية. ما دفع إلى مراجعة

السياسات التعليمية لتكون أكثر ملاءمة لسوق العمل. يعني ذلك بالضرورة تحوّل وظيفة المدرسة والجامعة من تكوين شامل إلى تكوين موجَّه غايته إنتاج فيالق الخبراء في مختلف الميادين. والخبير لا يُطلب منه أن يفكّر في ما يُعرض عليه بل أن يعمل على توظيف معارفه ومهاراته لتنفيذ ما يُطلب منه، وإلا فقد تجاوز دوره. سوف تنتج مدارسنا وجامعاتنا مستقبلاً أعداداً ضخمة من الخبراء، جزء منهم سيحصل على فرص عمل، وجزء آخر سيعيش البطالة سنوات تطول أو تقصر. لكن المؤسسات التعليمية ستفقد شيئاً فشيئاً الدور التنويري الذي اضطلعت به منذ تأسيسها في عصر النهضة منافسة للتعليم الديني القديم. وسيكون الخريجون الجدد على نفس النمط الذهني للمستهلك الإعلامي، يتميّزون بقدرة أكبر على التكيف الآني وعجز أكبر عن تصوّر الأمور على المدى البعيد. لا يمكن تفادي ذلك إلاّ إذا قبلنا أن يتخرّج الآلاف من الطلبة سنوياً وهم غير قادرين على الاندماج في سوق العمل، لكن الوضع هنا أيضاً لن يكون باليسر الذي يتصوره المخططون. فسوق العمل لن تتطور بنفس درجة ارتفاع عدد المتعلمين، كما أن السياسات الاقتصادية الليبرالية ستُضعف فرص الليبرالية الاجتماعية والفكرية، أي توزيع فرص التعليم بالعدل على المواطنين واعتبار الثقافة حقاً إنسانياً كونياً. ومن مؤشّرات ذلك تطوّر شبكة التعليم الخاص مقابل تراجع المؤسسات التعليمية المجانية، ما قد يؤدّي إلى أن يصبح نشاط التفكير وممارسة الثقافة ترفاً لا يحظى بأية قيمة في مجال التداول السلعي للأشياء، بل استثمار غير منتج ومضيعة للوقت والجهد في واقع منافسة مستميتة للحصول على راتب شهري هو العنوان الأخير للمواطنة في مجتمعات فقدت الهوية والقدرة على التحكّم في المستقبل.

يجدر الانتباه أيضاً إلى تحدّيات الثورة المعرفية الكمية. نتذكّر جميعاً النبوءة المزعجة التي أطلقها فرنسوا ليوتار في كتابه **ما بعد الحداثة**. قال منذ سبعينات القرن الماضي إن المعرفة التي ستقبل الاستمرار هي القادرة أن تُترجم كمياً. نعيش اليوم هذا التحدّي. الثورة التكنولوجية تدفع في هذا الاتجاه، تماماً كما تنبأ ليوتار في كتابه المشهور. نحن نلمس اليوم النتيجة: تطوّر الكمّ المعرفي المُتاح يوازيه تضاؤل القيمة النوعية للمعرفة، أعني القدرة على التحليل والإبداع. الضآلة والتخمة داءان من نفس الفصيلة وعلى نفس الدرجة من الخطورة. يُمكن اليوم للمبتدىء أن يحصل بواسطة الشبكة العنكبوتية (الانترنت) على قدرٍ هائل من المعلومات حول ما شاء من المواضيع، فهل يعني ذلك تَطوّر قدراته الذهنية؟ لا أعتقد ذلك. لذلك تجد الجامعة نفسها أمام تحدٍ بالغ الخطورة. إذا كان دورها تقديم المعلومات الكمية فإن مواقع "الانترنت" تفوقها قدرةً على ذلك، أقصد جامعاتنا التي لا تتمتع بموازنات هامة تجعلها قادرة على

ملاحقة مستوى المنافسة العالمية في هذا المجال.

ربما يصبح دور الجامعات الغربية تخريج "الإنسان التقني"، أي الخبير القادر على تحصيل المعلومات وتوظيفها في ما يُطلب منه من مهام. أما المجتمعات العربية فستجد نفسها، إذا ما سارت في نفس المسار، خزاناً للإنسان المحافظ، أي خبير التقنية الذي يظل سجين الوعي التقليدي بالأشياء، وربما يدفعه التناقض بين وعيه التقليدي ومعرفته الحديثة إلى ما هو أخطر من المحافظة، الإرهاب مثلاً. وليس من قبيل الصدفة أن الحركات الأصولية في الكثير من المجتمعات العربية قد خرجت من كليات الهندسة والطب، الكليات التي تُقدَّم فيها إلى حد الآن المعارف الحديثة منفصلة عن أُطرها الفلسفية والتاريخية، والتي لا تُشارك حقيقةً في تطور هذه المعارف كما لم تشارك في السابق في نضال العلم ضد اللاهوت. إن تحويل الجامعة سوقاً لعرض نتائج المعرفة من دون آليات إنتاجها يتعارض مع مشروع التحديث الذي قامت عليه شرعية تأسيسها ومع الدور الذي حدَّدته لنفسها وشاركت فيه تطلعات المجتمع المدني ونضالاته.

هذه المعطيات والتوجّهات الجديدة ليست قوساً ستنغلق أو قراراً سياسياً يُمكن إيقافه أو تغييره أو حتى التعديل فيه تعديلاً كبيراً. يتعيّن طبعاً المحافظة على المكاسب بأنواع النضالات المختلفة ومنها النضالات النقابية، لكن التغيّرات العميقة لا يمكن إيقافها وهي مرتبطة بأوضاع عالمية لا تستطيع المجتمعات العالمثالثية (دولاً وشعوباً ومجتمعات مدنية) أن تضطلع فيها بدور حاسم، وأهمّها اتجاه التطور التكنولوجي وسيادة الليبرالية الاقتصادية. يجدر بنا أن نفكّر في مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل باستراتيجيات جديدة بدل التمسك بوضع في طريقه إلى الانقراض، ويُمكن للجامعة اليوم أن تواصل وظيفتها المزدوجة، إدارةً من جهة وجزءاً من المجتمع المدني من جهة أخرى، إذا نجحت في توفير مسالك جديدة واستنباط طُرُق مبدعة في مواجهة التحديات.

## ٦ ـ شراكة من صنف جديد؟

إن الوصف الذي قدّمتُ إلى حد الآن لا يثير في نفسي التشاؤم، فقط الشعور بالمسؤولية أمام وضع جديد لكنه ليس أكثر استعصاء من الوضع الذي واجهه أسلافنا مؤسِّسو جامعاتنا الحديثة. أختصر الوضع بالقول إننا نحتاج "حيلة عقل" جديدة. يرزح الجامعي اليوم تحت وطأة مثاقيل ثلاثة: **أولها** المستوى الأكاديمي العالمي الذي لا يفتأ يرتفع فيما تنخفض قُدراته على المتابعة بسبب الانقطاع عن تطورات المعرفة وتواضع

الإمكانات المتاحة له للانخراط في التيارات الحديثة (يكفي أن نشير إلى عامل حاسم مثل الارتفاع المشطّ لأسعار الكتب والمجلات الأكاديمية بسبب انهيار العملات المحلية). **وثانيها** تراجع حاجة الدولة إليه، بل المجتمع أيضاً، مقابل اشتداد حاجته إليهما بحكم الضغط الاقتصادي وتراجع مستوى عيشه وانحداره المؤكّد من الطبقة الوسطى إلى مصاف البروليتاريا الحضرية الجديدة. **وثالثها** ضغط الرأي العام الذي يردّ على الأزمات الاقتصادية والسياسية بمزيد من المحافظة، ولا يقبل من الجامعي دور النقد الذي يميّز المثقف، بل ينتظر منه دور المنافحة التمجيدية وتوفير اليقين لعقول لم تعد قادرة على المواجهة إلا بالانكفاء الرحمي على الذات.

وإذا تأملنا هذه المثاقيل الثلاثة، رأينا أن جيل المؤسّسين قد واجه بنفس الحدّة أو بحدة أكبر اثنين منها، استطاع العديد من ممثّلي ذلك الجيل الالتحام بالتيارات الفكرية لعصره رغم أن تعلم اللغات الأجنبية كان أكثر عسراً ووسائل التواصل أكبر تكلفةً، وكانت نسبة الأمية أشدّ ارتفاعاً وكذلك غلبة الجهل واستحكام التخلّف. ويُمثّل طه حسين، الأزهري الضرير الفقير الريفي الذي وصل إلى جامعة السوربون، النموذج الإيجابي لجيل المؤسّسين، ومثله كثيرون وإنْ لم تشتهر أسماؤهم. ويُضاف إلينا نحن، جيل اليوم، المثقال الثالث، لكن تتوافر أمامنا أيضاً فرصة جديدة هي فرصة العولمة. إن تفاؤلي يرجع إلى أنني لا أعتبر العولمة شراً كلها (ولا خيراً محضاً)، ولا أعتبرها عاملاً سلبياً محضاً إلا على القطاعات المحافظة في المجتمع. تتوافر اليوم إمكانات عمل أكاديمي على مستويات تتجاوز المستويات القطرية والقومية. هذا عامل جديد يُمكن الاستفادة منه، وستلتقي حوله مجدداً مصائر الجامعة بمصائر المجتمع المدني، التي لن تتطور كلتاها إلاّ بمزيد من الالتحام بالتيارات العالمية. يُطلب منا اليوم أن نصوغ مشاريع شراكة بين الجامعة والمؤسسات الاقتصادية، وينبغي أن لا نشعر بأي حرجٍ من ذلك، لأننا مارسنا الدور نفسه مع الدولة عندما كانت المشغِّل شبه الوحيد في المجتمع. لكن ينبغي أن نضيف إلى ذلك مشروع شراكة بين الجامعة والمجتمع المدني، لتجنّب الجامعة أن تتحوّل إلى مجرد مدرسة مهنية لتكوين الخبراء، ولنعمل على أن تواصل دورها في نشر التحديث والتنوير والتكوين للمواطنة.

أدرك أن الكثيرين يعتبرون العولمة ظاهرة سلبية تماماً، ولا يتسع المقام هنا لمناقشة هذه القضية. لكن أشير إلى ضرورة التمييز قبل ذلك بين الكونية التي هي جزء من الحداثة وبين التغريب. والعولمة هي خليط بين هذا وذاك، ويجدر أن نأخذ منها جانب الكونية ونحذر من الذين يرفضون هذا الجانب أيضاً ويرفضون الحداثة تحت شعار رفض العولمة (ويرفضون تبعاً لذلك فكرة المجتمع المدني أيضاً). إلا أنني أحمل

على محمل الجد الطرح القائل إن انفتاح الجامعة على أشكال تنظيمية جديدة تتسم بالمرونة قد يكون مسلكاً للتخلّص من المقاييس الأكاديمية والصرامة العلمية.

هذا تحدٍ يجدر التفكير فيه بكل جدية. لكن المحافظة على المستوى (وهي مهمّة تحول دونها عوائق عديدة ليس ما نناقشه إلا جزءاً صغيراً منها) لا يعني الاحتفاظ بنظام المشيخية mandarinat الذي تحوّل في بعض جامعاتنا كهنوتاً معرفياً يقف عائقاً أمام التجديد ويُمارس الاستبداد والمحسوبية بما قد لا يقلّ عن ممارسة الأحزاب المتسلّطة. وأودّ أن أختم هذه المداخلة بتقديم مقترح عملي وممكن. أقترح استلهام تجربة الجمعيات العالِمة Les Sociétés Savantes التي ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر، ويعتبر بعض الباحثين أنها ظهرت قبل ذلك في تاريخنا العربي الإسلامي (لستُ قادراً حالياً على تأكيد هذا الرأي أو نفيه، لكني أعلم أن البعض من روّاد النهضة العربية، مثل الطهطاوي والأمير عبد القادر الجزائري، قد أشاد بالجمعيات الأوروبية في ذلك العصر وانضم إليها). هذه الجمعيات (ولنسمها اليوم الجمعيات الباحثة، كي لا نخرج عن تواضع العلم الحديث) يُمكن أن تشكّل قوة دفع للتجديد وهيئات محكمة للمحافظة على المستوى الأكاديمي للبحث. ولا أقصد بها الجمعيات العربية الحالية التي تزعم أنها ستؤسّس علم اجتماع عربي أو علم تاريخ عربي ونحو ذلك، لأني أعتبر العلوم كونية لا جنسية لها. إنما أقصد جمعيات تضم مختصين من جامعات ومراكز بحث متعدّدة تتولّى وظيفة المراقبة الذاتية للحكم على القيمة العلمية للأعمال وأخلاقية التمويل وعدالة تحديد الأولويات في البحث، هذه الجوانب الثلاثة التي تتحدد على أساسها قيمة التوجّهات البحثية.

إن إنشاء هذه الجمعيات الأكاديمية أصبح أكثر يُسراً مع تطور وسائل التواصل. وهذه المبادرات تمثل نموذجاً من نماذج التجديد القابل أن نواجه به التحدّيات الحالية.

□ مُداخلة قُدّمت في ندوة «المجتمع المدني العربي والتحدّي الديمقراطي» (**جمعية باحثات**)، بيروت، ١٨ ـ ٢٠ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤.

# عن "الإصلاح" و"الداخل"... وأشياء أخرى

في البدء كان السؤال: هل نحتاج إلى إصلاح؟ الخيبات المتوالية دفعت أكثر المتنطعين إلى أن يقرّوا بضرورته. لكن قليلين كانوا مستعدين لمناقشة ماهيته وحدوده وأساليبه، لأن الفكر السائد فكر مطلقات. نتحدث عن الواجب والممنوع ونُطلق الأحكام المعيارية ثم لا نكلف أنفسنا عناء التفاصيل. تختلط الرغبة العميقة في التكاسل الذهني بالرغبة المحمومة في الاضطلاع بأدوار النبوّة والقيادة. كم هو مريح للنفس أن تعلن الإصلاح ثم تواصل نفس ما تعوّدت عليه منذ عقود. إنها أيضاً طريقة جيدة للحفاظ على الإجماع القومي بأقل الأثمان، فحيث اتفقنا جميعاً حول المبدأ فقد انتفت الحاجة إلى ما من شأنه أن يثير المشاكل.

فقط قلّة من المشاغبين الخارجين عن الإجماع القومي ظلّت تدفع إلى التساؤل عن الإصلاح وكيفياته والزمن ومقتضياته والعالم وتغيّراته، فجاء السؤال التالي ليُسكت أصواتها وأصوات المتخرّصين: هل يكون الإصلاح من الخارج أم من الداخل؟ حيلة جديدة لكسب الوقت، وسؤال مريح لأنه يحمل في ذاته الجواب، فيستوي أمامه النجيب والبليد. هل من مجيب سيقول إنه يفضل الإصلاح المفروض من الخارج على الإصلاح الطوعي من الداخل؟ لكن رغم وضوح السؤال وبساطته، فهو يُشبه الأسئلة التعليمية الملقاة على الصغار، فقد أصبح يستحوذ على كل اهتمام الكبار من رجال السياسة والفكر والإعلام، حتى حصل الإجماع ثانية على أن الإصلاح يكون من "الداخل" (مسرحية مثيرة لم يكن أحد يتوقع لها هذه النهاية!!).

لكن لا أحد تطوّع بأن يحدد لنا ماهية هذا "الداخل" الذي تختلف تصوّراته باختلاف الأطراف. فالبعض استبدل العبارة الشهيرة «أنا الدولة» بعبارة أخرى: «أنا الداخل». و"الأمنقراطية" (العبارة لابراهيم حيدر) تعتبر هي الأخرى أنها وحدها الداخل. وشريحة المثقفين الصدئين الذين مثّلوا "الأمة" في كل مراحلها السابقة يواصلون اعتبار أنفسهم الناطقين حصرياً باسم الداخل. والإصلاح من الداخل عند هؤلاء جميعاً هو أن يواصلوا ما تعوّدوا عليه، وأوله أن يحتكروا وحدهم تمثيلية "الداخل". تكتشف فجأة أنك غير معنيّ بالنقاش، لأنك من "الخارج"، خارج

الأطراف التي احتكرت القيادة، وأنت الذي كنت تظن أن المقصود بالخارج أمريكا تُدرك أن الحملة ضد "الخارج" هي حملة ضدك أنت. أما السيد بوش فهو مسموع الكلام والهمس والإشارة ولا يُصنّف ضمن "الخارج" بل ضمن الأعلى الذي لا يُناقش.

هل سيكون مذنباً حينئذ من يتجاسر على خرق الإجماع ويجيب بأن الإصلاح يكون من "الخارج": من التيارات الثقافية الجديدة التي جاسرت بالمواقف الجريئة منذ البداية، غير الذين نصّبوا أنفسهم وكلاء حصريين للثقافة والحداثة ونفخوا ذواتهم إلى حد المسخرة. من الحركات النسائية التي كانت الأقل تورطاً في مآسي الماضي، غير النسوية البسيطة التي تجعل عدوها الرجل دون التخلف. من البدائل السياسية المعارضة التي قامت على التجديد والنقد الذاتي، غير الذين يحملون مشروع دولة أكثر خطراً وانغلاقاً من القائم. من مبادرات المجتمع المدني التي تحمل حقيقة همّ الإصلاح والتوعية والتغيير، غير الذين بدأوا في تحويل المجتمع المدني وسيلة للارتزاق واستدرار الوجاهة.

أما حجّة التدرّج التي أصبحت ملاذاً للمُدافعين عن الإصلاح الداخلي فهي تحتاج شيئاً من المراجعة والتفكير. لنقرأ هذه الفقرة القصيرة التي كتبها أحد دعاة الإصلاح: «إني أرى دولتنا المسكينة في خطر عظيم، وكذلك أمراؤها إذا لم يتداركوا أمرهم بترتيب مجلس نواب للأمة ومجلس أكبر يدافعان عن حقوق الأمير والمأمور. فإذا كان أغبياء الترك يحصلون على الحرية فكيف يتقاعد عنها أذكياء العرب المتوفر حظهم من الغيرة والحميّة والهمّة الأبية؟ على أن مقتضى الوقت لا بدّ أن يأخذ مفعوله طوعاً أو كرهاً. فعلينا أن نسير قبل أن يُسار بنا أو يُسلّط علينا بدعوى الشفقة على النوع الإنساني».

هذا الكلام، ومثله كثير، لم يُكتب منذ سنة أو عشر سنوات، بل كُتب تحديداً عام ١٨٧٦ (الفقرة واردة في رسالة كتبها الجنرال حسين إلى الوزير خير الدين). إنه لا يختلف في شيء عما يُكتب اليوم ويُختزل في العبارة الشائعة «بيدي لا بيد عمرو».

إذا كانت كل القضية في التدرّج، فلماذا لم يتغيّر الشيء الكثير منذ زمن كتابة تلك الفقرة؟ لعلّنا ندرك بعض الجواب عن هذا السؤال إذا راجعنا المعايير السائدة في تحديد ما يُسمى "الداخل". إنها المحافظة على الاحتكارات النخبوية باسم الإجماع القومي في السياسة، والأبوية المعرفية في الثقافة، والتقليد في الفن، والتكرار في التعليم، والمحافظة في الدين، والهرمية في الأسرة، والنمطية في المجتمع. فيظل الداخل منغلقاً على نفسه لا يرضى باستقبال الجديد، فضلاً عن أن يصبح قادراً على

فهم متغيّرات العصر، وذلك موطن ضعفه الذي يجعله يبتلع الهزيمة تلو الأخرى وهو يشعر بالتفوق.

لكن هذا النوع من المُساءلات غير مستحب لأنه يخرق الإجماع ويشتبه في علاقته بالخارج، كما أنه يتطلب قدرةً على التفكير أعلى بقليل من الإجابات البديهية بالسلب أو الإيجاب.

**الحياة،** ٩/ ٥/ ٢٠٠٤

# روحانيات... وسؤال في الأخلاق

أولى الأولويات في واقعنا اليوم أن نعيد طرح سؤال الأخلاق: ما الأخلاق؟ من يحدّد القيم؟ هل الأخلاق خارج التاريخ ومتعالية على المجتمع؟ هل الأخلاق وعظ وإرشاد وتكرار للمعهود من الكلام، أم معطيات بيانية وكمية ومواضعات واقعية تعكس توجهات المجتمع؟

في عصر بعيد قام الفيلسوف أبو حامد الغزالي بتعريب النظرية الأخلاقية الفلسفية في قالب مقبول للحضارة العربية، وكانت تلك النظرية قائمة على مبدأ تنافس القوى الثلاث العاقلة والشهوانية والغضبية. لكن منذ نيتشه إلى الآن، انقلب التفكير الإنساني في الأخلاق انقلاباً كبيراً. وإلى حد الآن لم يقم خلفٌ للغزالي يُعيد فتح الملف.

تُطرح هذه الأسئلة في موازاة اعتبارنا أنفسنا أمة روحانية، فهذا أمر مسلّم به عندنا. الآخرون ماديّون ونحن اخترنا أن تكون الكلمة الأعلى عندنا للروح على المادة، وللأخلاق على المصلحة، وللغاية على الوسيلة، وللمبدأ على الغنيمة. هذا ما نُقنع به أنفسنا ونلقّنه لأبنائنا ونسطّره في كتبنا ونعيده على منابرنا من دون أن يميد لما يُقال المنبرُ.

ولفرط رسوخ هذه القناعة عندنا، فإننا لا نعبأ أبداً بالمعطيات الكمّية ولا نسمح بأن تتطور بيننا المباحث الاجتماعية القائمة على السبر والإحصاء والاستبيان. نحن متيقنون من أن القيم الأُسرية بخير، حتى لو بان بالإحصاء التطوّر المفزع لمنازعات الطلاق والتطليق والعنف الأسري بكل أنواعه، والآثار النفسية السلبية في شخصية الأبناء، والتناقض الذي أصبح قوياً صارخاً بين قيم الأسرة الموسّعة وواقع الأسرة المضيّقة؛ القيم القديمة تحتكر مجال الأخلاق الأسرية والواقع الجديد تفرضه العوامل الاقتصادية والعمرانية. وإذا ما اشتد علينا وقع هذا التناقض، وجدنا مسلكاً هيّناً لتبريره، فزعمنا أن كل انحراف لا مسؤولية لنا فيه بل سببه تدنسنا بحضارة الماديين وأفكارهم ونمط سلوكهم. الآخر هو المسؤول دائماً على مشاكلنا، حتى منازعات الرجل وزوجه حول نوع الطعام والأخ وأخيه حول اقتسام الميراث.

نحن متيقنون من أن شهر رمضان هو شهر الزهد والتقوى والمجاهدة، حتى لو

رأينا رؤيا العين تدافع الناس على المحلات لتكديس المشتريات، وقرأنا الإحصاءات الاقتصادية وهي تثبت الارتفاع المشطّ للاستهلاك طيلة الشهر، وتابعنا تضخم حصص الإشهار حول المأكولات والمشروبات على القنوات التلفزيونية أضعاف ما يخصص للوعظ والإرشاد. أما المجاهدة فهي بيّنة للعيان على وجوه العاملين الذين يجاهدون النوم في حصص الدوام بسبب السهرات الرمضانية الطويلة، فيكاد يكون الشهر عطلة جماعية تتباطأ خلاله كل الأعمال بل تتوقف الكثير من المصالح. ومع ذلك نصرّ على أن نسبة "التروحن" عندنا تزداد ارتفاعاً في هذا الشهر فتجعلنا أكثر جدارة بأن نكون أمة روحانية بين أمم المادة المحيطة بنا. وإذا ما اضطررنا إلى الإقرار بالتناقض أمام ضغط الوقائع، فإننا نسلك مجدداً مسلك التبرير، ونتظاهر بالتأسف للانحراف، مع أن الانحراف إذا أصبح السلوك الغالب فإنه يطلب أكثر من مجرد نبرة أسف وكلمة عتاب. ولكن تلك حدود التفكير المسموح به عندنا.

نحن متيقنون من أن الفساد والمحسوبية عندنا مشكلة سياسية بحتة وأن السياسيين هم وحدهم الفاسدون المرتشون. أما مؤسساتنا الإدارية التي تعجّ بمئات الآلاف من المواطنين العاملين، فهي سليمة من كل سوء. على سبيل المثال: إذا حللت بمطار في عاصمة من عواصم الغرب المادي فلا تستغرب أن يطلب منك أحد العاملين "إكرامية" لقضاء حاجة هي من حقوقك الأكثر بداهة، أما أن يحدث هذا في مطار عربي فهو أمر مستبعد لأننا أمة روحانية يسير فيها كل شيء بمقتضى القيم والمبادىء والأخلاق. ومن عاش عكس هذه التجربة فعليه أن يسكت كي لا يكون صوته نشازاً بين الرأي الغالب ويُتهم بالخيانة والتشهير.

نتحدث منذ أكثر من قرن عن الإصلاح السياسي والديني فيما تبدو لنا قضية الإصلاح الإداري مجرد مسألة تقنية لا علاقة لها بالقيم والذهنيات. لكن مؤسساتنا الإدارية المريضة المتورمة هي أفضل شاهد على سوء الأوضاع عندنا من أعلى الرأس إلى أخمص القدمين، وهي الشاهد أيضاً على أننا جميعاً مسؤولون وأننا جميعاً مخطئون حين نزايد حول الأخلاق في مستوى القول والادّعاء ونتسامح مع الرداءة والدناءة حين يجدّ الجد.

مؤسساتنا التعليمية والجامعية والثقافية أصبحت هي نفسها جزءاً من ذلك الغول الإداري فتقلصت فيها وظائف التنوير وأدوار الريادة وصور القدوة. فقد اختلطت بذلك الأخطبوط المرعب القائم على أخلاق العبيد والذي تصرفه سلوكيات التخلّف وقواعد الفشل. فشروط النجاح أن لا تقوم بأية مبادرة وأن تسطّر الصفحات وتنمّق الخطب حول الحداثة ثم تجعل ولاءك لمجموعتك الأسرية أو القبلية؛ أن تسابق الآخرين في

المناداة بالديمقراطية والتسامح والانفتاح ثم تسحق من يخالفك الرأي ما استطعت إلى ذلك سبيلاً؛ أن تساير من هو أعلى منك مرتبة إلى حد الانبطاح وتغلق الطريق على من هو أدنى منك مرتبةً كي تتقي شرّ منافسته لك في المستقبل. لكننا نهرب من الاعتراف بكل هذا بأن نضع على كاهل السياسيين وحدهم قضايا الفساد ونعود إلى بيوتنا مطمئنين إلى أننا أمة لم تفقد خاصيتها الروحانية!

لهذا جميعاً يُطرح بحدّة سؤال الأخلاق. ولسنا بحاجة إلى أن نكون فلاسفة كي ندرك أننا لسنا الأكثر أخلاقاً وروحانية، وأن الخروج من الادعاءات الواهمة والتخلّص من الرضا الأعمى عن النفس هو بداية الطريق نحو الأخلاق.

**الحياة،** ٧/١١/٢٠٠٤

# خطاب "الينبغيات"

من حق البعض أن يتبرّم من صرعة "الينبغيات"، أي الاستعمال المتكرر لكلمة "ينبغي" في المقالات والتصريحات والمواقف. وهذه ظاهرة تضخمت لا شك منذ سنوات. فوسائل الإعلام الرسمية تُكرر على مسامعنا ما ينبغي أن يفعل، ورجال السياسة الذين يمسكون بكل الأوراق والقرارات لا يفتئون يعظون ويحثون ويحرضون. المثقفون يتسابقون أيضاً في تقرير ما ينبغي وما لا يجوز. يُوشك المواطن العادي أن يظن أنه الوحيد المذنب إذا لم يتحقق الإصلاح ولم تقمْ الديمقراطية ولم تختفِ الرشوة ولم يتوقف مسار الدمار في فلسطين والعراق!!

مع ذلك ليس خطاب "الينبغيات" خطاباً سلبياً كله. فـ"الينبغيات" أصناف ثلاثة:

الصنف **الأول** كان متداولاً إلى حد التخمة، ونذكر منه تحقيق التضامن العربي وتقريب المواقف حول القضايا المشتركة ومساندة القضية الفلسطينية ومواجهة المطامع الأجنبية وقسْ على ذلك. هذا الصنف هو في تراجع بسبب ما آلت إليه الأوضاع منذ غزو الكويت إلى اليوم. لكن هذه المطالب ليست باطلاً، ولا يوجد سبب مُقنع يدعونا أن ننسى التضامن العربي أو أن نستبدل مساندة الشعب الفلسطيني بمساندة شعب التيبت، كي لا يُقال إن الموقف العربي إنما يصدر عن كراهية متأصلة ضد اليهود. لكن لا أحد يمكن أن يواصل اليوم الحديث عن تلك القضايا معزولة عن السياقات الداخلية وعن مراجعة الشعارات المضلّلة التي كانت سبب الفشل. لذلك يكون أكثر معقولية أن يُستبدل هذا الصنف الأول بخطاب تحليلي يُراجع الماضي ويُحدّد الأخطاء ويضع أهدافاً معقولة للمستقبل ويحتفظ بتجارب واقعية يمكن النسج على منوالها، مثل التجربة الأوروبية في مجال التقارب والتجربة الإفريقية الجنوبية في مجال المقاومة.

أما الصنف **الثاني** فهو ما كان غائباً أو مغيّباً ثم انطلقت به الألسن في السنوات الأخيرة. إن طرح مطالب جديدة بصراحة وبقوة يُمثّل في ذاته بادرة إيجابية، ولئن كان التكرار مثيراً للملل فإن له أيضاً بعض الحسنات، منها ترسيخ ما لم يكن معهوداً في الأسماع، وإلزام القائل بقوله وإنْ لم يصدر القول عن قناعة. وإذا كنا متشائمين توجسنا خوفاً من أن يكون مصير هذه "الينبغيات" المستحدثة أن تحل محل سابقاتها

المتراجعة، فتكون غذاء لتخمة السنوات القادمة ومادة للانتفاخ الأجوف ثم لا يتحقّق شيء. أما إذا كنا متفائلين فنقول إن التعامل مع الجديد يُمكن أن يكون أكثر جدية، لأننا تعلّمنا أن قلة المصداقية لا ترتبط بنوع مخصوص من الشعارات بل باللغة الشعاراتية ذاتها. على أن المرجح أن المستقبل سيكون خليطاً من التفاؤل والتشاؤم تختلف نسب تركيبته بين هذا المجتمع العربي وذاك.

يبقى الصنف الثالث وهو الأكثر إشكالاً. إنه الجرأة على اتخاذ مواقف مفصّلة من أحداث معيّنة، أي إبداء الرأي حول القضايا التي تُطرح ملوّثة بسياقها الواقعي. من اليُسر دائماً أن نحدّد ما ينبغي منطلقين من وضع مجرد، لكن الأكثر عسراً أن نحدد ما ينبغي أمام وضع يتطلّب الترجيح بين السيىء والأكثر سوءاً، لأنه يُشعر بالبؤس ويخدش النرجسية.

لقد أضعنا فرصاً عديدة في هذا المجال: كان ينبغي أن نعلن بقوة أشدّ أن الوحدة العربية ليست ذريعة لممارسة الجور والاعتداء، ولو كُنا فعلنا ذلك لخفّفنا فرض التدخل الأجنبي في المنطقة العربية. وكان ينبغي أن نقول إن من قاد بلده إلى الخراب والدمار ليس جديراً بأن يكون ممثّله الشرعي، ولو قلنا ذلك لكان رفضنا للاحتلال ونقدنا للتنصيب أكثر مصداقية. وكان ينبغي أن نكون أكثر صراحة منذ بداية مسارات السلام من مدريد إلى أوسلو إلى شرم الشيخ، فنقول إن المراهنة الحقيقية هي معارك السياسة، فلا يحقّ لأحد أن يستولي على سلاح الانتفاضة الخلاّق الذي ابتدعه أطفال فلسطين ويحوّله إلى عسكرة تسلبه وقعه في العالم وتأثيره في مسار الأحداث. ولو قلنا ذلك لكنا فوّتنا على شارون فرصة الاستفادة من الظروف لإطلاق سياسة القتل والتدمير والمصادرة دونما حسيب ولا رادع. كان السيىء أن يبدو عقد التضامن منفرطاً وأن تحلّ سابقة التدخل في شؤون الآخر الداخلية وأن يتعرّض الفلسطيني للنقد وهو في ساحة النضال. وكان الأكثر سوءًا أن ينقطع الخيط الأخير للتضامن وأن تصبح كل الشؤون الداخلية والخارجية تحت رعاية القوى الكبرى وتوجيهاتها وأن تدخل القضية الفلسطينية في طريق مسدود بقيادة عاجزة أنهكتها سنوات الفساد وعادات التسلّط الأبوي.

اليوم نقف أيضاً أمام مفارقة جديدة: تُطرح قضية الإصلاح مشوّشة بالتدخل الأمريكي الذي يبلغ أحياناً حدوداً غير محتملة من الفجاجة. نعلم في قرارة أنفسنا أن الإصلاح ضرورة، لكننا نخشى أن نُتهم بالانقياد لأمريكا، كما كنا نخشى في الماضي تهماً كبرى من نفس القبيل. تُصبح جملة «ينبغي الإصلاح» جملة مخيفة نتحاشاها بمساءلات جانبية حول الداخل والخارج والسرعة والبطء وعلاقات الأجيال واللغة التي تكتب بها التقارير. مع أن "ينبغي" تُصبح مطلوبة بقوة وصراحة من دون مواربة، لأن

الاتفاق على أولية المبدأ يجعل المستتبعات مقبولة. أما حديث الهوامش فمضيعة لأصل الموضوع. السيىء أن تستفيد أمريكا من الإصلاح، والأكثر سوءاً أن نزداد انهياراً إذا واصلنا المماطلة بشأنه. فمسارات التاريخ اختيار بين السيىء والأكثر سوءًا وليس بين الخير المحض والشر المحض.

إن دور موجِّهي الرأي العام هو أن يرسموا معالم مستقبل أفضل، وخطاب "الينبغيات" يُمكن أن يكون تعبيراً عن هذا الدور الذي هم مدعوون إلى الاضطلاع به. أما مصداقية القول ومحك الجرأة وعلامة الصراحة فتُقاس حسب القدرة على اقتحام الصنف الثالث تخصيصاً.

**الحياة، ٤/٧/ ٢٠٠٤**

# أي مستقبل ينتظرنا ؟

# عصر المتاهات الطويل!

وضع المجتمعات الإسلامية اليوم وضعٌ خطير. إذا بقيت منغلقة على نفسها جرفها تيار العولمة فاختنقت اقتصادياً وتقزّمت سياسياً وأصبحت منبوذة في نظام القيم العالمي والمؤسسات التي تمثّله، من الأمم المتحدة إلى الأسواق المالية إلى المنظمات الحقوقية والثقافية. وإذا حاولت أن تتطور ارتطمت بمعوقات عدة الكثير منها يضعها، عفواً أو قصداً، نفس هؤلاء الذين يدعونها إلى أن تتطور، باسم العولمة والإصلاح. ويتظاهرون ببذل النصح والجهد من أجل ذلك. ذلك أن الرغبة الدفينة في نفوسهم ليست أن يشهدوا هذه المجتمعات متطورة بل أن يثبتوا أمام أنفسهم وأمام الرأي العام العالمي أنها عاجزة عن التطور عجزاً مؤكداً، وأنهم مؤهلون نتيجة ذلك لأن يسيطروا عليها ويستبيحوا خيراتها ويوجهوا أمورها من الخارج ويقدموا لها الوصفات الجاهزة في كل الميادين، من دون تقدير لتعقُّد الأوضاع المحلية أو اهتمام بما تتطلبه عمليات تغيير الوعي من تدرج ومرحلية واعتماد الحجّة والإقناع بدل الجبر والقسر.

يدعونها إلى أن تتطور ثم يشهّرون بها في أول مناسبة لأنها لا ترغب في التطور، ما يزيدها مقاومة لفكرة التطور وتوجساً من النوايا الخفية، فلا أحد يدرك على وجه اليقين هل أنها ترفض التطور أم ترفض أن تُجبر عليه، هل أنها تقاوم الدعوة إلى التطور أم تقاوم الخطاب التشهيري الذي تشعر بأنه مناف لكرامتها؟

وأمام غموضين، غموض الدعوة وغموض الجواب، تصبح القضية برمتها في باب المحاكمة بالنوايا، وهذا باب لا يمكن حسمه بالحجّة بل هو أدعى للتخمين والعاطفة. الداعي متهم بأنه إنما يغلف رغباته ومصالحه ويتستر على رغبة الهيمنة الكامنة فيه بخطاب جميل قائم على القيم الكونية؛ والمدعو متهم بأنه يغطّي مواقفه المحافظة واصراره على التشبث بالسائد البائد بخطاب حماسي قائم على القيم المحلية. وبما أن الأمرين جميعاً ليسا مستبعدين، فإن القضايا الكبرى تصبح مستقطبة سلبياً: العربي أو المسلم مطالب بأن يختار بين موقفين جذريين، أميركا أو صدام حسين، إسرائيل أو الأصولية الإسلامية، وصفات البنك الدولي أو اقتصاد الكفاف والمحسوبية، الإباحة أو الإلغاء الكلي لدور المرأة في المجتمع، التغرب الفكري أو ثقافة عصر ولّى وانتهى.

منذ أكثر من قرن، وفي بداية ما سُمي بعصر النهضة، كتب الوزير المصلح خير الدين التونسي يقول: «سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه أن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيُخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاته من الغرق. وهذا التمثيل المحزن لحب الوطن مما يصدقه العيان والتجربة». يكفي أن نغير كلمة أوروبي بأميركي لنرى أننا اليوم أمام نسخة مكررة من مأزق قديم، لكن المصيبة أننا لم نحسم طريقة الرد رغم أن السؤال مطروح منذ أجيال عدة.

لقد صدّقت الأحداث توجس خير الدين بعد أن خاب سعيه في الإصلاح. قال البعض: لا بد من مجاراة العصر، وقال البعض الآخر: إذا جارينا العصر سهلت سيطرة الآخر علينا. طال النقاش ولم يغن شيئاً إلى أن دخل الاستعمار وغيَّر ما أراد تغييره بالقوة. ثم كان التحرر فتنازعه تياران، أحدهما يراه عوداً إلى موقف المحافظة على القديم والتخلص من آفات العصر، والآخر دخولاً في العصر بمقتضى الإرادة بقوة الارغام. زعماء التحرر كانوا عمليين فتجاهلوا التناقض أيام التحرير. حتى بورقيبة الذي فرض أكبر الاصلاحات في مجال تحرير المرأة ومنع الحجاب وتعدد الزوجات كتب مقالاً أيام الاستعمار يقول فيه إن رفع الحجاب تعدٍ على الهوية الوطنية. لكن المشكل أنهم واصلوا تجاهلهم له أيضاً بعد ذلك، والدول الوطنية لم تدرك ضرورة الحسم والوفاق حول مشروع جامع، ربما لأن ظروف الحرب الباردة خففت وطأة الغرب على تلك المجتمعات أو أنها سمحت لها باستغلال هامش من الحرية والتمتع بقدر من المناورة.

في أحسن الحالات استغلت الحكومات الصراع بين الطرفين لتجعل منه فرجة ثقافية فارغة، أو تستعمل هذا الطرف تارة والآخر طوراً لتدعم نفوذها المباشر وتحقق نجاحات سياسية آنية لكنها لم تعمل على طرح القضايا الحقيقية ولم تفتح جدياً باب النقاش ولم تحاول تأسيس ثقافة وطنية جديدة يتكامل فيها التحديث بحب الوطن والتمسك بالكرامة، ويرتبط فيها حب الوطن والاعتزاز بالنفس بقاعدة من القيم الحديثة. تم الاكتفاء بخليط هجين يتجرعه أطفال المدارس منذ نعومة أظافرهم فيتربون على الازدواجية أو اللامبالاة. عشرات السنين من الاستقلال ثم نجد أنفسنا مجدداً في نقطة البداية وأمام نفس السؤال، لا ندري هل نتقدم فنقع في الفخ ونصبح لقمة سائغة للمتربصين أم نتحصن بالموجود فنعيش الأمن الواهم إلى أن تقع المصيبة.

كان أمام خير الدين بعض الأمل لأنه مات قبل أن يعرف نهاية القصة، أما نحن

فإننا نعرف البقية. وإذا لم يبق أمامنا إلا الإرهاب نعلن به حضورنا في العالم وعزمنا على التصدي، فذلك ليس معناه أننا ندشن عهداً جديداً أو أننا عثرنا أخيراً على الحل، بل ذلك أيضاً شاهد على أننا نراوح في نقطة البداية ونتسمّر في خانة الانطلاق. نظن أننا نستطيع أن نواجه العولمة بالإرهاب كما ظنت الإمبراطورية العثمانية أنها تثبت أمام الرأسمالية بالقرصنة. إنها ليست بارقة أمل بل متاهة جديدة... إلى أن نقبل طرح الأسئلة الموجعة.

**الحياة**، ١/١٢/٢٠٠٢

# كيف الخروج من استراتيجيات الهزيمة؟

كتب كاتب في بداية القرن الماضي: «لا ينحصر عمل الطائرات بالفريق الثائر أو العصابة الخارجة، بل الطريقة المتبعة هي أنه عندما تبدو من ناحية علامة عصيان أو مقاومة، تُرسل الطائرات فوق القرى أو المدن فتقذف عليها أحمالاً من الديناميت تنسف الديار وتقتل النساء والأطفال، حتى ولو لم يكن لأحد من أهالي تلك المدن والقرى أدنى صلة مع الثائرين. إنما هو الإرهاب، وإلقاء الرعب في القلوب، وإجراء المثلات بهؤلاء ليخشى أولئك. وقد وجدت دول الاستعمار هذه الطريقة أقرب منالاً وأقلّ نفقةً من تجريد العساكر وتعقّب الثوار في مكامنهم. ومع ذلك تدّعي (هذه الدول) أن استخدام هذه الوسائل الجهنمية وقتل النساء والأطفال إنما هما لأجل المدنية».

كاتب هذه السطور، وهو شكيب أرسلان، كان يصف بذلك ظاهرة جديدة بالنسبة إليه وإلى الناس في عهده، وهي استعمال الطائرات في حروب الشرق، وما تخلّفه من دمار وقتل للمدنيين. ولو استبدلنا كلمة ديناميت بقنابل عنقودية، لصادفنا هذه الفقرة في الكثير مما يُكتب اليوم بمناسبة الحرب العراقية، أو بمناسبة حروب سابقة من نفس القبيل. على أن الفارق الرئيسي ليس استعمال القنابل العنقودية بدل الديناميت بل أن ما كان غريباً شاذاً أصبح القاعدة. فالحكومات الغربية ديمقراطيات، وهي تعمل جهد طاقتها لتقلّص عدد الضحايا بين جنودها، كي لا تصطدم باحتجاجات الأهالي وسخطهم وتحيّنهم أوّل فرصة انتخابية لمعاقبتها وهي حكومات مجتمعات حديثة قائمة على مجموعة من القيم منها إيلاء الاعتبار الأكبر للفرد وإحاطته بسوار من الحقوق أولها حق الحياة، لذلك لا تقبل هذه المجتمعات فقدان العدد الكبير من مواطنيها بأية ذريعة، ولو كانت أسمى القضايا، باستثناء حالات الدفاع المباشر والضروري.

على أن الالتزام بالديمقراطية والحداثة ليس عقداً بين هذه الحكومات ومجموع البشرية بل بينها وبين شعوبها لا غير، فلا غرابة أن تكون الديمقراطية والحداثة مسؤولتين من دون قصد عن إيقاع العدد الكبير من الضحايا بين المدنيين منذ ظهور الطائرات والقنابل، وبعدها الصواريخ الموجّهة والأسلحة النووية والكيميائية، فبقدر ما اتّجه الغرب إلى التقليل من خسائره البشرية أنتج أنظمة في القتال لا يُمكن أن تميّز

المحارب من المدني، فكان نصيب الفرد الغربي من الديمقراطية والحداثة يتعاظم بتعاظم خسائر الشعوب الأخرى. ولكم تبدو ساذجة اليوم توقعات مفكري التنوير، مثل لوك وڤولتير، الذين كانوا يبشّرون بعهود سلام بعد حروب الأديان، ذلك أن هذه الحروب، مضافاً إليها حروب المغول والتتار والبرابرة الشماليين، لم تحدث من الخسائر شيئاً يُذكر بالمقارنة بما ينتج عن الوسائل الديمقراطية الحديثة من إبادة! وأكثر سذاجة من ذلك توهم البعض أن الغرب مستعد أن يفيض على الشعوب الأخرى من ديمقراطيته وحداثته ويعاملها مثل مواطنيه، وأنه لا يصبّ عليها حمم أسلحته إلا ليُمهّد الظروف اللازمة لذلك!

من المعلوم أن الشرقيين حاولوا مثل غيرهم ردم الهوة بين تسلّحهم والتسلّح الغربي، وقد نجحت في ذلك اليابان، وكانت تُعدّ أمة شرقية، ولم ينجح أي مجتمع إسلامي، رغم تعدد المحاولات. فقد بدأ محمد علي برنامجاً طموحاً منذ عام ١٨٠٥، وقضى السلطان العثماني محمود الثاني على الانكشارية عام ١٨٢٦، وفتح أحمد باي في تونس باب التحديث العسكري عام ١٨٣٨، وأقام سلطان المغرب مولاي حسن عام ١٨٩٠ مصنعاً للأسلحة الحديثة في مدينة فاس... الخ، لكن ظهور الطائرات الحربية أسقط لاحقاً كل تلك المحاولات وأفقدها جدواها. فلم يعد متوافراً إلا مسلكان: الاستيراد المباشر للأسلحة أو التعويل على الوسائل القديمة مثل الجهاد. وقد سمحت فترة الحرب الباردة والمواجهة بين الكتلتين الاشتراكية والليبرالية بالاستفادة استفادةً محدودة من هذين المسلكين، فتمكّنت بعض الأقطار من استيراد السلاح السوفياتي وإقامة جيش قوي، لكن المعارك الرئيسية انتهت دائماً إلى الهزيمة، لأن الأسلحة لا تتغلب على صانعيها، ولم يكن السلاح السوفياتي إلاّ سلاحاً مقلّداً للسلاح الغربي.

من جهة أخرى، كانت دعوات الجهاد تنطلق كل مرة من كل حدب وصوب، لكنها لا تحول دون الهزائم المتواصلة، فالجهاد فقد أيضاً قيمته العملية منذ تعميم البارود فضلاً على أن يكون مفيداً بعد اختراع الطائرات الحربية. على أنه يحتفظ بقيمة معنوية تتمثّل في شحذ الهمم ومنع الانهيار النفسي ودفع الناس إلى التضامن مع المنكوبين. وما نشهده حالياً من مناقشات فقهية حول الجهاد أمرٌ مثير للشفقة والسخرية، لأنه يؤدي إلى إضعاف هذا الجانب المعنوي وهو كل ما تبقّى، بأن يفتح باب الجدل والأخذ والرد، ولأنه يُوهم البسطاء بأننا نربح فعلاً سباق التسلّح بالتناقش حول القضايا الشرعية والأخلاقية وتصنيف الذنوب بين كبائر وصغائر، فهذا مثل أن نناقش في عصر السلاح النووي أيهما أجدى استعمال السيف المعقف أم السيف المستقيم. ولا أحد من الوعّاظ يذهب بنفسه إلى الجهاد بل يدفع إليه المساكين من

الشباب المغرّر بهم. ويتعيّن على التيارات الجهادية أن تراجع موقفها وتعترف كم كانت غبية عندما جاهدت الاتحاد السوفياتي لتنصّب الولايات المتحدة قطباً أوحد في العالم فتكون النتيجة ما نرى، وكم كانت مُضرّة عندما هيأت المجال لأسامة بن لادن وأمثاله الذين أقحموا الأمة في صراع لم تكن مستعدة له، فازداد الطين بلّة. كنا نحذر بالأمس من أن يكون مصير فلسطين مصير الأندلس، ونخشى اليوم أن يكون مصير العراق مصير فلسطين.

إن الأمل الحقيقي ليس المواجهة النظامية ولا المواجهة الجهادية، بل المواجهة الوطنية التي انتصرنا فيها انتصارات غمطنا حقها بعد ذلك، بحكم المزايدات الأيديولوجية؛ مواجهة تقوم على التعبئة الجماهيرية، وطرح القضايا بلغة العصر، ومدّ الجسور مع الشرفاء في العالم، وضبط أهداف معقولة يُمكن بلوغها بالوسائل المتاحة. فهذا النوع من المواجهات كان قد حقق الاستقلال للعديد من الأقطار العربية ومكّنها من بداية بناء الدولة الحديثة، قبل أن تخنقها أيديولوجيات المزايدة، كما مكّن الانتفاضة الفلسطينية الأولى من تحقيق أكبر اختراق وأكبر نصر في تاريخها. وما عدا ذلك ليس إلا دخولاً في مواجهات غير متكافئة أصبحت بعد نهاية الحرب الباردة لا تَعِد بمجرد الهزيمة بل بالاحتلال الأجنبي الذي يهدّد الوجود والمصير.

من الوهم أن نصدّق اليوم أن العراق سيصبح ديمقراطياً بمجرد إعلان نوايا من السيد رامسفيلد وزميلته كوندليزا رايس. ومن الوهم أن نحلم أيضاً بانتفاضة عراقية كبرى على الطريقة الفلسطينية، لكن من الممكن أن يفتح العراق مجدداً طريق المقاومة الوطنية التي لا يُمكن للخصوم حسمها بالقوة العسكرية، ولا يُمكن المزايدة عليها مستقبلاً لا بعنوان الجهاد ولا بعنوان الثورة.

**الحياة،** ٢٠٠٣/٥/١٦

# نحن وأمريكا والمستقبل

تمثّل الولايات المتحدة الأمريكية العدو الأكبر في وعي قطاع كبير من الرأي العام العربي، وهذا وضع تشكّل على مدى عقود إلى أن انتهى إلى الموقف السائد اليوم، ولكن الأمر لم يكن دائماً على هذا النحو.

في بداية القرن العشرين، عندما أعلن الرئيس الأمريكي ويلسن نقاطه الأربع عشرة المشهورة، ومنها مبدأ حق الشعوب في تقرير المصير، كانت الصورة التي انتشرت للولايات المتحدة في العالم العربي أقرب إلى الإيجابية، ثم تخلخلت بنشأة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، ومع ذلك لم تتحول أمريكا آنذاك عدواً أكبر، لأنها لم تكن الطرف الوحيد الذي اتخذ موقف المساندة ولا الطرف الأكثر تحمّساً. وفي عام ١٩٥٦ أوقفت الولايات المتحدة مع الاتحاد السوفياتي الاعتداء الثلاثي على مصر، لكن التحوّل الأساسي إنما وقع مع خيبة الزعيم عبد الناصر من الوعود الأمريكية وتحوّله إلى موقف المراهنة على الكتلة الاشتراكية. وكان طبيعياً أن تدفع السياسات العربية على المدى القريب والبعيد ثمن الضعف الذي ما فتىء يعصف بهذه الكتلة ويضعف موقف المتحالفين معها.

لكن توجد ثلاثة عوامل غير منتظرة جعلت هذا الثمن يرتفع ارتفاعاً مُشطاً بعد الانهيار النهائي للاتحاد السوفياتي: **أولاً**، كل الأطراف العالمية التي كانت متحالفة مع الكتلة الشيوعية أدارت الظهر لماضيها وروّجت أنها كانت ضحيته، حتى روسيا نفسها أصبحت تلعن ماضيها مع أنها كانت ماضياً وحاضراً أكبر مستفيد منه، إلاّ الثقافة السياسية العربية التي فاتها أن تولي هذا التحوّل العالمي الأهمية التي تستحق وتفكّر في تبعاته ونتائجه على المنطقة العربية. **ثانياً**، إن بعض السياسات العربية التي كانت قد اتخذت موقفاً مختلفاً في السابق لم تقدر على استثمار هذا الموقف في ظل المتغيّرات الدولية الجديدة لأسباب عديدة داخلية وخارجية. **ثالثاً**، وجدت الولايات المتحدة في شخص الرئيس المخلوع صدّام حسين الفرصة المناسبة لإدخال المنطقة في أزمات لا تنتهي وجعل كل الأزمات تنتهي لصالحها وتفتح لها، بأقل الأثمان، أبواب الحضور المكثّف في قلب المنطقة، عسكرياً واقتصادياً وسياسياً.

إذا تأملنا هذه العناصر الثلاثة نجد أنها تشترك في محور واحد، هو التصوّر المبالغ فيه للدور العربي في السياسة الدولية. فالتفسير الرئيسي لعجز السياسات العربية والثقافة السياسية السائدة عن قراءة عميقة لنتائج عالم ما بعد سقوط حائط برلين إلى تفجيرات أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ إنما يجد جذوره العميقة في أن الفكر العربي لا يعترف بأنه كان في الماضي ضحية نزاع بين الكتلتين ولم يكن لاعباً منفرداً بقراره، فظلّ يتصرف إلى اليوم من منطق الفصل المغالي بين العالم والمنطقة العربية. واستمر سقف المطالبات العربية عالياً على الورق بينما اتجهت الأوضاع العربية إلى مزيد من التدهور والانحلال، واستفحلت المزايدة على الأهداف والمبادىء مع التنصّل من التقييم الموضوعي للأوضاع والنتائج، بل ربما تكون الثقافة السائدة في المنطقة العربية هي الوحيدة في العالم التي تقوم بالتقييم بناءً على الأهداف وليس النتائج. ويشترك في هذا الموقف الخطاب الرسمي والخطاب الشعبي على حد سواء. فالإعلام الموجَّه ما يفتأ يهيّج مشاعر الجماهير ليغطي على المواقف الحقيقية للمسؤولين السياسيين، لكن المواطن العادي أيضاً يلعن أمريكا ستين مرة في اليوم من دون أن يشعر أن التفاني في العمل والالتزام بالواجبات والتكيّف مع التقنيات الجديدة هي شروط التفوّق في العالم الحديث.

ويوازي هذا التضخّم للدور العربي في الثقافة السائدة استخفافٌ مبالغٌ بهذا الدور لدى المخططين الأمريكان. فمن خطة الوزير باول إلى مشروع "الشرق الأوسط الكبير" مروراً ببرنامج الدعم الذي أطلقته تشيني الابنة، يُدرك المراقب أن المسؤولين الأمريكان قد أوكلوا إلى موظفين صغار واستراتيجيين مبتدئين مهمّة التفكير في مستقبل المنطقة. ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن أغلب الأشخاص القادرين على الكتابة وقراءة الصحف يمكن لهم أن يضعوا خططاً بتلك الدرجة من السطحية والتعميم وقلّة الاكتراث بالجذور العميقة للأزمات. مخططات شبيهة بحبات الأسبرين التي يصفها طبيب لا رغبة لديه في أن يتفحّص بعمق حالة المريض، وهي تثير لذلك مناقشات على غير طائل. فلا أحد يمُكن أن يشكّك في قيمة التنمية والديمقراطية كما لا يشكّك أحد في قيمة الأسبرين، لكن الوقوف عند هذا الحد هو أقرب إلى الاستهزاء بالآخرين من أن يكون تعبيراً حقيقياً عن الاهتمام بهم.

الحقيقة المرّة هي أن المخططين الأمريكان قد اختاروا المنطقة لتكون حقل تجارب، في المجالات المدنية والعسكرية. يسعى هؤلاء إلى أن يثبتوا لأنفسهم وللآخرين أن لديهم وصفات سريعة من شأنها أن تغيّر الأمور نحو الأصلح، فلا حاجة للمشاورة والحوار وإضاعة الوقت في التعمّق ورصد الخيارات والنتائج. وربما يجدر بنا

أن نتابع ما يحدث هذه الأيام في جزيرة هايتي لنُدرك قيمة الوصفات الأمريكية في حل مشاكلْ الجزر الصغيرة، فضلاً عن حل مشاكل منطقة معقّدة مثل منطقة الشرق الأوسط. يسعى هؤلاء إلى أن يثبتوا لأنفسهم وللآخرين أن أمريكا دولة بلغت الحد الأقصى من القوة، فيضخّمون العدو (العراق ثالث جيش في العالم، صاحب الأسلحة النووية المهيأة للاستخدام في أقل من ساعة!!) لتظهر انتصارات المؤسسة العسكرية الأمريكية بالغة الأهمية. لكن هذه المؤسسة لم تخض منذ الحرب العالمية الثانية حرباً مباشرة ضد عدو من نفس الوزن، بل هي تتحاشى اليوم المواجهة مع كوريا الشمالية وقد أقرّ قادتها بامتلاكهم الأسلحة المحرّمة، لأن تكاليف مواجهتها ستكون أعلى بكثير من مواجهة صربيا أو العراق.

مع ذلك، يبدو لي أن الخطر الأكبر الذي تمثّله الولايات المتحدة الأمريكية ليس الاستخفاف بمصير المنطقة العربية، أو الاستعمال المفرط للعنف فيها، أو تأجيج الصراعات العرقية والقبلية والمذهبية، أو استغلال قصر نظر السياسات الرسمية لاستعباد الشعوب، أو احتكار ثروات المنطقة وخيراتها. يبدو لي الخطر الأكبر متمثّلاً في تنمية ذلك الشعور المتضخّم في الثقافة السائدة بدور المنطقة في المعادلات الدولية. المنطق الثاوي اليوم في هذه الثقافة هو التالي: أمريكا هي القوة الأكبر في العالم، جعلت هدفها الأول محاربتنا، إذن نحن القوة الموازية التي ترهبها أمريكا وتخشى وجودها. إنها صورة جميلة تحوّل الوضع المتردّي إلى دراما بطولية، خاصةً إذا كان مروّجوها هؤلاء الذين أنابوا عنهم في المقاومة أطفال فلسطين وبؤساء العراق واكتفوا بمتابعة المسلسل عبر القنوات الفضائية. ولكن ماذا لو أن التركيز الأمريكي على المنطقة ليس سببه أنها التهديد الاستراتيجي الأكبر بل سببه أنها الطرف الأضعف الذي يُمكن الانتصار عليه بأقل التكاليف. فعدد الضحايا الأمريكان محدود رغم كل ما يُقال (وأغلبهم من السود ومواطني الدرجة الثانية)؛ وحظوظ أن يتعاطف الرأي العام الأمريكي مع القضايا العربية ضعيفة، فلا يخشى السياسيون شيئاً على مستقبلهم الانتخابي؛ والعدوّان الاستراتيجيان الحقيقيان للولايات المتحدة، أي روسيا والصين، اختارا أن يُطلقا اليد الأمريكية في المنطقة لتتوافر لهما فرصة استعادة وسائل القوة وتدعيم التوجّه نحو ليبرالية الدولة بعد اشتراكية الدولة؛ والمؤسسة العسكرية الأمريكية ذات الدور الرهيب تقوم باختبار أسلحتها الجديدة على رؤوسنا وفي مناخاتنا، والمؤسسات الاقتصادية الأمريكية تحقق الأرباح المغرية باستغلال الأوضاع الفوضوية. فنحن لسنا العدو المُهاب بل الضحية المُستباحة.

ثم ماذا لو لم يكن السيناريو المقبل «الاستعمار الأمريكي للمنطقة»، كما يُقال،

بل ترك المنطقة تعيش عقداً أو عقدين من الاضطراب المكثّف ريثما تستنفد ثرواتها وتفوّت فرصة الإصلاح الحقيقي ثم تُترك وشأنها إلى الأبد بعد أن فقدت عناصر الإغراء؟

لا حلّ أمام هذا الخطر المهدِّد إلا الإصلاح الجذري والمُسارعة به اليوم قبل الغد: ديمقراطية حقيقية، احترام كامل لحقوق الإنسان، منع الرشوة والمحسوبية والفساد الاقتصادي، المساواة التامة بين المواطنين، المساواة التامة بين الرجل والمرأة، تعميم التعليم والمعرفة، تحويل الأموال المرصودة للدعاية إلى محفّزات للبحث العلمي والثقافة المبدعة. وإذا ما فاتنا تحقيق هذا الإصلاح الجذري فلن يكون البديل تحققه «بيد عمرو» كما يقولون، بل لا بديل إلا أن نرى أنفسنا وقد تردت أوضاعنا أكثر بكثير وازدادت اتساعاً الهوّة بيننا وبين العالم المحيط بنا.

**الحياة**، ٢٢/ ٢/ ٢٠٠٤

# ما بعد الأيديولوجيا عيشاً ومعاناة وثقافة

انتهى زمن كانت فيه الأفكار والتيارات واضحة مستقرّة، فإما أن تكون ماركسياً أو قومياً أو إسلامياً، تعيش التمزّق بين المثال الذي تُؤمن به والواقع الذي تعيشه لكنك لا تشك أبداً في صحّة ما تؤمن به. فما كان يُصنَّف في خانة الأفكار والتيارات السياسية هو مجرد بناءات حالمة تستند إلى بعض المقولات النظرية المقتبسة من هذا المصدر أو ذاك، لكن البناء نفسه لا تسنده غير الأوهام والمصادرات. من هنا كانت الاستفاقة صعبة مؤلمة، لعلّها من صنف استفاقة الشعوب الشرقية لحظة اصطدامها بالتفوق الغربي قبل قرنين، ما يرجّح أن فرصة التفكير الإيجابي المنظم لن تتوافر إلا بعد وقت طويل وقد تستغرق جيلاً كاملاً. فقد أصبحت كل المفاهيم محل شك، أما مراجعتها فتطلّب عملاً ضخماً تزيده عُسراً غلبة أيديولوجيا الاستهلاك. هذه الأيديولوجيا هي البديل الذي يفرض نفسه في حالة الفراغ الحالي، وهي المرحلة التي خلفت نهاية العصر الأيديولوجي. ولا يبدو مرجّحاً أن نهاية الأيديولوجيا قد فتحت مسالك النقد، ولا أن نهاية عصر قد أسفرت عن انبثاق عصر أكثر استنارة.

يصحّ ذلك بقوة في الفكر العربي، وقد لا يبعد أن يصحّ أيضاً في الفكر العالمي كله. فتلك مراوغات التاريخ الذي لا يُمكن إطلاقاً التحكّم في مساراته ولا التنبؤ بها عن يقين. فالثورة التكنولوجية الثالثة لا توفّر مجالاً واسعاً للتفكير النقدي وإنْ جاءت فتحاً في مجال توفير المعلومات ودمقرطتها، لأن التدفق العالي والعشوائي للمعلومات يؤدي إلى ضمور ملكة النقد وتضييق إمكانية السبر والتمحيص ورفع فرص التلاعب بالعقول، وذلك بنفس القدر المترتب عن تدفقها الشحيح المُراقب سابقاً. وليس المسؤول عن ذلك التكنولوجيا ذاتها، بل المجتمعات التي ظلت متخلّفة عنها بمراحل، وهي تكتشف حاضراً مرحلتها الأخيرة اكتشاف الطهطاوي الصحافة والمطبعة في عصره، تظن أنها تكتسب التكنولوجيا الإعلامية وهي إنما تخضع مجدداً لاستلابها.

قد يُقال: إذا كان ذلك حال الدنيا وقدر البشر، فلماذا نظنّ نحن العرب أننا أكثر تضرراً من الآخرين؟ ولماذا هذا الإصرار على امتلاك ناصية المصير مع اليقين بأن الوسائل شبه معدومة، وأن العولمة بكل سلبياتها قد لا تكون أكثر ضرراً من نظرياتنا

المحلية العتيدة التي أضعفنا بها بعضنا البعض وصرفنا الجزء الأكبر من ثرواتنا النفطية وغير النفطية للتناحر بشأنها وضحّينا لأجلها بالتنمية وحقوق الإنسان وحرية الفكر والتعبير، ثم كانت النتيجة ما نعلم؟

يجدر **أولاً** اعتبار أن ما يبدو عاماً مشتركاً قد لا يكون بنفس الشمول الذي نظنّ: إذا كانت ثقافة الاستهلاك مثلاً ثقافة العالم كله، فإن المجتمعات الأقوى هي التي تمتلك القدرة على التحكّم والتوجيه. فثقافة الاستهلاك، مثل الاستهلاك نفسه، تلبّي حاجة أطراف وتحرم أطرافاً أخرى. والمجتمعات القوية لا تتكوّن بالضرورة من مواطنين يهتمّون يومياً بالسياسة ويفكّرون بالعقل ويُتابعون عن كثب شواغل البشرية. بل لعلّ الأقرب إلى الصحة أن نقول إن المجتمعات التي تبلغ درجة متقدمة من القوة يفقد فيها المواطن الرغبة في متابعة القضايا التي تتجاوز محيطه المباشر، لأنه لا يشعر بفائدةٍ يجنيها من ذلك، كما لا تُمثّل له القضايا الكبرى مهرباً عن قضاياه المباشرة. أما المجتمعات الضعيفة فهي تتكوّن من مواطنين يتضاعف اهتمامهم بقضايا العالم، بل الكون كله، بتضاؤل القدرة على تغيير الواقع اليومي لديهم. إن مقياس التحكّم في الأحداث ليس اهتمام عموم الناس بها بل وجود فئة من المتخصّصين في تحليل نتائجها ودراسة أبعادها. وهذا بالذات ما تفتقده المجتمعات الضعيفة، لأن سياسات الاستبداد تلغي كل جهد حقيقي في هذا الاتجاه. واستبداد الرأي العام يعمّق الخناق ويضيق أفق تفكير يخرج عن المسلمات الجمعية التي لا تتعدى أن تكون مسالك للتفريج عن النفوس المكروبة أو الإيهام بالاستعلاء تغطية للعجز عن إدراك المطلوب. وهكذا يلتقي الاستبداد من الأعلى بالاستبداد من الأسفل لتكريس الفراغ.

ثم يجدر التنبيه **ثانياً** إلى أن التطلع إلى السيطرة على المصير ولو نسبياً لا علاقة له بأوهام العصر الأيديولوجي في بناء أمة مستقلة عن التاريخ والبشرية والتلويح بالرسالة العربية الخالدة التي لا يمكن أن يبلغها غير المصطفين، بل لا يُعتبر أصلاً رفضاً لمبدأ الاستهلاك. فهو وجهٌ من ديمقراطية العصر، بما أنه طموح إنساني أصبح متيسراً لجزء كبير من البشر وإنْ لم يعمّ البشرية جمعاء، وقد كان في الماضي حكراً على الطبقات العليا. وإذا تأملنا التاريخ الحديث، ألفينا ثقافتنا السياسية قد ارتكبت الخطأ ذاته مرتين: ففي مرحلة الاصطدام بالغزو الأجنبي الأول انبثقت فكرة نهضة عربية تلحق بركاب الغرب لتسترجع تفوقها عليه، وفي مرحلة التحرر الوطني حُمِّل الغرب مسؤولية كل المصائب حتى بدت الطهارة من أدرانه هي النهضة نفسها. وفي الحالين كان الرد انطوائياً، ما جعل فرص التقدم ضئيلة، وفسح المجال للمزايدات الأيديولوجية بأنواعها.

ليست القضية إذن أن نرجع إلى فكرة مصارعة الآخرين، بل أن نحقق القدرة على

نقد الذات من دون نكرانها، وعلى رسم المستقبل من دون تهويم في المطلقات، مع ما يتطلبه ذلك من ترك الإجابات الجاهزة عن الأسئلة المحرجة، مثل الهوية والمعاصرة والوحدة والتقدم والأخلاق. وليست هذه مهمّة السياسيين ولا الجماهير ولا حتى الممتهنين مهنة القلم، بل هي مهمّة المثقفين والفنّانين. لكن كيف يصل صوت هؤلاء وهم مكبّلون بنير الاستبداديين، ثم يزيدهم اختناقاً تعقّد وسائل المواصلات الجديدة؟

رغم خطورة هذا السؤال فقد لا يكون نهاية المطاف، إذ يترتب عنه سؤال أكثر خطراً: هل النمط الاجتماعي الذي يُدعى بـ"المثقف" هو نمط قابل للاستمرار في عصر ما بعد الأيديولوجيا؟ ألا يكون المثقف ابتكار العصر الحديث، نشأ ببروز الحاجة إلى رفع احتكار المؤسسات التقليدية والدينية للكتابة والقراءة والتعليم والإدارة، وينتهي بانتهاء هذه الحاجة في بعض المجتمعات، أو بانتفائها أصلاً في مجتمعات ثانية، أو بابتكار سبل أكثر نجاعةً في تحقيق المقصود لدى أخرى؟ أو قد يكون هذا النمط قد تطوّر لتحتل المؤسسات محل الأفراد، فإذا لم نعد ننتظر أن يحل فيزيائي معادلة وهو في الحمّام مثل أرخميدس ولا نتوقع أن تثور التكنولوجيا باختراعات تحدث صدفة في مختبر منزلي متواضع مثل ذاك الذي عمل فيه أديسون، فلماذا نتوقع أن تنشأ الأفكار والتيارات بالتأمل الفردي؟

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الفرص تزداد ضيقاً إذا لم تقم مبادرات حقيقية لتجميع جهود الأفراد المشتّتين في فضاءات تتسم بالجدية والحرية. على أن أحد العوائق اليوم هو الاطمئنان إلى فكرة أن ما نعيشه ونعايشه ليس إلاّ قوساً عابرة، وأن كل شيء سيعود إلى وضعه الأول وينتهي الزلزال. وعندها يكاد أن لا يتعدى دورنا في عصر ما بعد الأيديولوجيا استهلاك الأحلام.

**الحياة،** ٢٣/١/٢٠٠٥

# صراع الفضائل ومثقفو المطلقات

ليس المطلوب من أي نظام سياسي أن يُحقّق الفضيلة وحسب، ولكن أيضاً أن يضمن الاستقرار والسلم الاجتماعي. ولكن هل من مجال لتحديد الفضيلة عندما يتعلّق الأمر بالشأن السياسي؟ نحن الجيل الذي تمزّق في صراع الفضائل، حمل كل منا راية فضيلته وانطلق يبشّر صادقاً بالغد المشرق. انهارت أمام أعيننا إمبراطوريات الفضيلة جميعاً، وحظيت كل الأيديولوجيات المحلية بفرصة إثبات فضيلتها المفترضة ولكن من دون جدوى، بل آل الأمر إلى أضرار بالغة، تستوي في ذلك الأيديولوجية الإسلامية والقومية والقطرية والليبرالية والاشتراكية وكل الطبخات الوسطى والوصفات التوفيقية. إما أن نتوقف عن التفكير ونمضي الوقت متفرّجين على قنوات "روتانا" أو نقبل المراجعة الجذرية. فلا فضيلة إلا قبول نسبية الفضائل جميعاً، كيفما كان مستندها الحقيقي أو المفترض وكيفما تشكلت طرق الإيمان الذاتي بها.

الفضيلة الوحيدة، في المجال السياسي على الأقل، أن نقبل هذه النتيجة التي تعارض تاريخاً طويلاً، صادقاً أحياناً، من البحث عن الفضيلة المطلقة. إن أنظمة الفضيلة، العلمانية والدينية، ترغب في تحقيق قدرٍ عالٍ مما تتصوّره الفضيلة، لكن طبيعة المجتمعات القائمة دائماً على التنوّع تحوّل الفضائل رذائل إذا لم تقبل بمبدأ النسبية. تواجه أنظمة الفضيلة أحد مآلين، فهي إذا تمسكت بالرغبة في تعميم فضيلتها ضحّت بالسلم الاجتماعي أو تحوّلت طغياناً.

في الوقت الذي يتحوّل فيه المشهد العراقي صراعاً بين الشيعة والسُنّة أعيدُ فتح كُتب التاريخ فأدرك أن المخاصمة بين علي ومعاوية لم تكن مخاصمة طائفية، بل هي مأزق الفضائل عندما يُغلّب الاستقرار على حساب المبدأ أو المبدأ على حساب الاستقرار. هذه ليست مفارقة التاريخ العربي وحده، لكن هذا التاريخ شاهد، منذ الفتنة الكبرى إلى انتخابات العراق، على أن مصير الفضائل الكبرى لا يخلو من المآلين المذكورين. الولايات المتحدة الأمريكية لن تحلّ النزاع القديم بين علي ومعاوية، لكنها قد تساعد على تجاوزه أو تعيد تأجيجه لتزجّ بالمنطقة في صراعات لا تنتهي. هل يمكن أن نأمل خيراً، وقد قام التدخل الأمريكي على كذبات كبرى، فضلاً عما نراه من تحوّل

القيادات الدينية الطائفية زعامات سياسية طاغية؟ لعلّنا نستحضر هنا فكرة هيغل المشهورة، "حيلة العقل" التي تنتهي بمسارات التاريخ إلى غير ما يقصده فاعلوه. ألم يكن المشروع القومي العربي مشروعاً للتعدّدية والعلمانية ضد دولة الخلافة إلى أن تحوّل أيديولوجيا نضالية مبدأها هو مبدأ عبد الحميد الثاني: تجمّعوا تحت راية القديم لتواجهوا الوافد؟ كذلك قد يكون بداية المسار: عمائم متضخمة ودبابات أمريكية ودولارات وبترول ثم يبدأ الحلّ.

ماذا كان دور العرب في تيسير الأمر ومساعدة العراقيين؟ لا شيء تقريباً. لقد سبق وطرحنا السؤال: ضد الاحتلال ثم ماذا؟ والآن وقد نجحت الانتخابات العراقية وفشلت في آن واحد، فما العمل؟ نجحت لأن العالم جميعاً شهد صفوف العراقيين وهم ينتخبون، وفشلت لأننا نشك في أن يكون الدافع إلى التصويت الديمقراطية لا الطائفية. لكن في الحالين يكون مأزق "الإخوة العرب" واضحاً.

هذا العجز المستفحل، الذي لا يختصّ بالسياسيين وحدهم، بل هو عجز منظمات المجتمع المدني والمثقفين والفنانين أيضاً، لم يأتِ من فراغ. ليس هو بالعجز عن الفعل بل هو عجز عن التفكير. لا يُمكن أن نقدم مساعدة حقيقية للعراقيين لأننا لا نريد أن نعترف بأن الحلّ الذي يفيدهم ويفيدنا ليس من صميم اختراعاتنا القومية المجيدة. تاريخنا العتيد تاريخ المفارقة بين الفضيلة والسلم الاجتماعي. كنا نشترك ماضياً في هذا المأزق مع غيرنا، لكن غيرنا وجد الحل ثم أصبح الحل معروضاً على أنظارنا، وقد حال التكبّر والتعاظم عندنا أن نعترف بالحقيقة ونصغي إلى الدرس. كانت المفارقة بعد الإسقاط الأمريكي لنظام محلي غير شرعي ملخصها الشكل التالي: التحرّر قبل الدستور أم الدستور قبل التحرّر؟ الذين أصرّوا على الخيار الأول هل كانوا حريصين جداً على الاستقلال أم متهربين من مواجهة النفس للاعتراف بالآخرين؟ نحن نشك في صدق نواياهم شكّنا في صدق النوايا الأمريكية.

لنرجع إلى أصل القضية. ما العمل؟ البداية أن نبحث عن شبيه لوضع اليوم في تاريخ أوروبا في بداية الحداثة بدل أن نرجع إلى حرب صفّين أو موقعة الجمل. الديمقراطية هي الحل الذي ابتدعته الإنسانية للخروج من الحلقة المفرغة التي يدور فيها صراع الفضائل. ليست الديمقراطية وسيلة لبلوغ فضيلة هي الغاية، بل الديمقراطية غاية وفضيلة في ذاتها. كما أن الديمقراطية ليست النظام الأمثل ولا الأيديولوجيا الجديدة التي ستحلّ محلّ القديم. فهي فضيلة لأنها تقبل نسبية الفضائل ونظام يعترف بأنه ليس الأمثل بل هو الأقل سوءاً. الديمقراطية وسط بين حلّ لا يُمكن قبوله وطرف لا يمكن القبول به. والديمقراطية ليست حكم الأغلبية، فإن هذا التعريف يصحّ على الفاشية أكثر

من انسحابه على الديمقراطية، بل هي مجموع آليات إجرائية تضمن أن تظلّ الصراعات الاجتماعية على النفوذ والمكاسب متوسلة الوسائل الأقل عنفاً، ما يعني أن يكون الإقصاء أقل وقعاً على المجموعات الأقل قوةً.

إنّ تعدد تصورات الفضيلة يجعل الوفاق مشروطاً بأن لا تتحقق أي فضيلة كاملة، مقابل أن لا يخضع أحد لاستبداد شيء غير فضيلته عليه. المجتمع يكون أكثر فضيلة عندما يختار كل فرد فضائله طوعاً، خارج ضغط الدولة والطائفة والأيديولوجيا السائدة وقوة الرأي العام، وإلا ساد النفاق وتفشّى أو غلبت فضائل المقهورين.

من المفترض أن يوفّر النظام الديمقراطي مجموعة من التوازنات، فالأغلبية مثلاً لها أداة قوة هي العدد، لكن الأقليات لها أدوات أخرى للقوة، لأن الشعور بوضع الأقلية يدفع إلى نشاط أكبر في محاولة التأثير في مجاري الأحداث. الأغنياء مثلاً هم أقلية لكنهم يعوّضون عن عجزهم العددي بقدراتهم على المبادرات المتنوعة. لكن توافر الحرية يجعل الآخرين قادرين أيضاً على مواجهة مبادراتهم إذا كانت شديدة الضرر بمصالحهم. وهكذا يشتغل المجتمع لا على أساس الأخوّة والتضامن بل على أساس تنازع المصالح بالطرق السلمية وطرح المطلوب بلغة المصلحة القابلة للاقتسام بدل الفضيلة التي لا تقبل التجزئة، ما يضمن أن لا يمضي طرف إلى حلول قصوى تؤلّب الآخرين عليه.

إن فضيلة النظام الديمقراطي هي أن يوفر الآليات الشكلية لتحقيق الوفاق وإدماج شرائح جديدة في صياغته. ولم تعرف التجارب البشرية إلى حدّ الآن طريقة أفضل من هذه في إدارة الشأن العام من دون السقوط في أحد المكروهين: الاستبداد أو الفوضى. وقد مثّلت التجربة العراقية تناوباً عنيفاً بين المكروهين. أما ما يحدث اليوم، فهل يكون "حيلة العقل" كي تدخل الديمقراطية من أبواب ليست أبوابها، أم هو حلقة أخرى في مسارات المكروهات وصراعات الفضائل وثقافات المطلقات؟

**الحياة،** ١٣/ ٢/ ٢٠٠٥

# عالم المحافظين الجُدد... عالمنا؟

أثارت العمليات الإرهابية التي ادّعى أصحابها أنهم يمُثّلون الإسلام أو العروبة أو المقاومة قرفاً متزايداً في أنحاء العالم ولدى كل الشعوب. وكيفما حاولت وسائل الإعلام العربية والإسلامية التمييز بين الإسلام والإرهاب أو بين الإرهاب والمقاومة، فإن وقعها ظل محدوداً، إذ إنها قدّت على مقاس المتلقّي المحلّي، تُخاطبه بلغته وبنمط البراهين التي تعوّد عليها. فليست هي بالقادرة على بلوغ المتلقّي الكوني ومخاطبته بأساليب لا خبرة لها في استعمالها.

وإن المرء ليأسف أكثر عندما يدرك أن الظاهرة قد تجاوزت وسائل الإعلام وتسربت إلى مجال الفكر النظري، مغذّية اتجاهات فكرية سيكون لها حضور كبير وامتداد عميق. فالإعلام له تأثير واسع، لكن الصور التي ينشرها تظل على سطح الرأي العام قابلة للتغيّر بنفس السرعة إذا ما تغيّرت الاتجاهات السائدة في الوسط الإعلامي. لكن ثمة بالمقابل مصادرات قد تنشأ وتستحكم وتوجّه نظريات فكرية وتُنشىء اتجاهات وتيارات وتستقر في الوعي مراحل أكثر طولاً.

من المرجّح أن المحافظين الجدد لم ينجحوا في السياسة وحسب. أجل كان نجاحهم في هذا المجال نسبياً. فبؤر النزاع التي اتخذوها مختبراً لنظرياتهم لم تستقر بعد ولم يَبِنْ مصيرها ولا حان الموعد لتقييم نهائي لنتائج السياسات التي طُبّقت بشأنها مستوحية مقترحاتهم. لكن علينا أيضاً أن لا يكون مسلكنا سياسة النعامة، فنجعل العثرات الكثيرة حجاباً عن حقيقة واضحة، والحقيقة أنهم سجّلوا نقاطاً كثيرة حاسمة. فحصول الرئيس بوش الثاني على ولاية ثانية، واستقالة وزير الخارجية كولن باول، والنجاح النسبي الذي تحقّق في انتخابات العراق، واتجاه النزاع الفلسطيني الإسرائيلي إلى الحل المنفرد تحت الرعاية الأمريكية الحصرية، وتوافر فرصة ذهبية لمحاصرة سوريا وإيران بعد اغتيال شخصية الحريري الشعبية، هذه جميعاً وقائع تحمل معنى واضحاً: إن أكبر قوة في العالم إنما تشتغل حسب استراتيجيات وضعتها مختبرات المحافظين الجُدد، وأن هؤلاء يتحمّلون، سلباً وإيجاباً، مسؤولية السياسة الأمريكية. فهي نجاحٌ لهم إذا نجحت وفشلٌ إذا فشلت. ولئن لم يتأكد أنهم غيّروا العالم، فمن الواضح أنهم

دفعوه إلى حراك لا عهد له به منذ عقود طويلة.

قد نستهزىء إذا نظرنا في اتجاه أفغانستان بالادّعاءات التي تتحدّث عن ديمقراطية في بلد ما زال محكوماً بالقبلية وما زالت تجارة المخدرات مورداً رئيسياً لاقتصاده. لكن الحقيقة أيضاً أن الوضع الحالي في أفغانستان هو على علاّته أفضل العهود التي عاشها هذا البلد منذ خمسين سنة. إن أفغانستان كرزاي ليست ديمقراطية ولا حديثة، لكنها أفضل من أفغانستان الحكم البروليتاري على عهد نجيب اللّه وأفضل من منازعات أمراء الجهاد وفصائله وأفضل طبعاً من العهد الطالباني.

وإذا نظرنا في اتجاه العراق نرى كم كانت بارعة خطة تحويل الوضع العراقي إلى صراع داخلي بين الطوائف. كان العراق في أذهاننا خطابا سردياً حول الوحدة والقومية، وكان على الخرائط الأمريكية مللاً وطوائف لكل منها مصالحه ومطالبه وُطُرق تعامله مع الوضع. كنا قلّة أيام الحرب ندعو إلى مقاومة على النمط الحديث، مقاومة تستوحي نهجها من حزب المؤتمر الهندي وحزب الوفد المصري وحزب الدستور في تونس وحزب الاستقلال في المغرب... وتجارب أخرى عديدة أثبتت إمكانية أن تكون المقاومة فرصة أيضاً لبناء وطني داخلي ولمشروع حداثي للمستقبل. لكن مقاومة الفتاوى المشيخية ودعوات الجهاد المتنطعة وصور قطع الرؤوس هي التي استلمت المبادرة. الأمر الذي جعل القضية العراقية تكاد تُختزل اليوم في سؤال واحد يتعلّق بمصير السُنّة في العراق، وليس بمصير العراق نفسه. كانت الورقة العراقية وسيلة مساومة كل الأطراف لتحقيق كل المطالب، بما فيها الحصول على الهبات والاحتفاظ بالمناصب بل توريثها. ما يعني أن مساعدة العراقيين ومساندتهم شعارٌ استُنفد في كل الأغراض ما عدا تقديم سند حقيقي للعراق بلداً وشعباً ليخرج من محنة يتكبدها منذ ثلاثين سنة. ويوشك السُنّة تخصيصاً أن يكونوا الخاسر الأكبر في هذه اللعبة، إلا أن تحويل العراق في المدى المتوسط إلى قضية سُنيّة (كما بدا في السبعينات قضية كردية) سيكون نجاحاً كبيراً للرؤية الاستراتيجية التي لا ترى أصلاً في العراق بلداً ممكناً أو شعباً مؤهلاً أن يلتحم ديمقراطياً، بل تصر على رؤيته مجموع طوائف متناثرة، وليس لديها من وصفة إلا الوصفة الأفغانية المعدلة، حيث تُستبدل القبائل بالطوائف ولا أكثر.

أما القضية الفلسطينية، فلم تخرج عن المنازعة الأيديولوجية إلا بخروجها عن الدائرة العربية. وكم نحن بعيدون اليوم عن الشعار المشهور الذي جعل الطريق إلى القدس يمرّ من عواصم الرجعية أو من هذا البلد أو ذاك، فالطريق إلى القدس ستسطره في أحسن الحالات خارطة الطريق الأمريكية، هذا إذا ما بقي للقدس من منفذ أمام العرب بعد عشريات من الخطابة الجوفاء والمزايدة الشعاراتية!

أخيراً جاء اغتيال الحريري ليغيّر معادلات كثيرة. . . والسبب أن الانسحاب السوري من لبنان قد تأخر كثيراً، وأن الورطة كبيرة بسبب ذلك وقد تكون بلا مخرج. فالشك في الجهة المسؤولة عن الاغتيال وبروز معارضة شعبية قوية ضد الوجود السوري، عنصران يفتحان الطريق أمام سيناريو على النمط الأوكراني.

نحن المثقفين الجُدد، إذا جاز أن نجتمع تحت هذه التسمية، نتابع هذه التطورات عاجزين. فلا حول لنا إلاّ أقلامنا التي لا حول لها ولا قوة أمام هذا التدفق العنيف للأحداث، وأمام إعادة رسم منطقة نحن أبناءها ولكن لا رأي لنا يُسمع ولا نصح يُطاع. لكن الأدهى ما سجّلتُ أعلاه: إن المحافظين الجدد لم ينجحوا في السياسة وحسب؛ إنهم اليوم تيار فكري ينتشر ويتوسّع وله فروع أوروبية وآسيوية وعربية أيضاً. قد أكون مبالغاً، لكنّي لا أستبعد أن يكون الفكر المحافظ الجديد هو التيار القادم في مسار الفكر العالمي المعاصر، يلي تيار "ما بعد الحداثة" ويرثه على عرش الثقافة وتوجيه مصادرتها ومقولاتها.

ليس أمام هذا التيار اليوم خصم قوي للمنافسة الفكرية، إذ يتوالى الانهيار المروع لتيار "ما بعد الحداثة" في الولايات المتحدة الأمريكية ويفقد اليسار سطوته على الساحة الفكرية الأوروبية. أما في العالم العربي والإسلامي، فلا مكان لغير الفكر الديني الأصولي العاجز أصلاً عن أن ينتج فكراً أو ثقافة أو تحليلاً. أما المبادرات العربية التي أطلقت في السنوات الأخيرة حول محور الإصلاح أو التحديث أو التنوير أو التفكير الاستراتيجي. . . وغير ذلك، فقد ظلت محدودة الفاعلية إن لم تكن بدءاً خاضعة لحسابات سياسية مخفية أو مكشوفة.

هل هذا تحوّل جديد في مسار الفكر المعاصر أم نتيجة من النتائج الطبيعية لسقوط الأيديولوجيات وأفول الفلسفات؟ هل هو رفع وهم عن المثقفين الجُدد الذين طمحوا منذ عقد أو عقدين إلى أن يعيدوا مسالك التفكير في القضايا العربية والعالمية أم نتيجة تحوّل الفكر إلى مشاريع ثقيلة معقدة ليست الأقلام أدواتها بل القنوات الفضائية وجماعات الضغط العالمية ومراكز البحث التي ترعاها الأحزاب السياسية؟ ثم أخيراً، هل أنني أعبّر عن شعور شخصي بالمحاصرة أم هو تعبير عن واقع حصار تتفاوت حدّة الشعور به؟

**الحياة،** ٢٠٠٥/٢/٢٧

# الفهرس

مطبعة دار الكتب – منطقة بئر حسن – بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣



١٥٠٠/٠٥/١٣٨٦